SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA

NOÇÕES ELEMENTARES DE FILOSOFIA

COLECÇÃO PENSAMENTO PORTUGUÊS

IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA

NOÇÕES ELEMENTARES DE FILOSOFIA GERAL E APLICADA ÀS CIÊNCIAS MORAIS E POLÍTICAS

ADVERTÊNCIA DO AUTOR

Posto que a falta de um bom Compêndio de Filosofia seja, há muito tempo, reconhecida em Portugal, não nos consta que algum dos professores, que neste largo intervalo se têm ocupado no ensino daquela ciência, tenha empreendido uma semelhante tarefa, não por falta de luzes, pois os têm havido mui distintos, mas, talvez, por julgarem este trabalho menos glorioso.

Muitos anos há que, convencidos da urgente necessidade desta reforma, nos havíamos proposto contribuir para ela com esses poucos cabedais que estão ao nosso alcance; e mesmo já no ano de 1813 anunciamos este projecto na introdução a umas *Prelecções,* que sobre vários assuntos filosóficos publicamos por aquele tempo no Rio de Janeiro.

Mas deveres do serviço e alguns outros trabalhos literários, que não nos era lícito adiar, nos impediram até agora de cumprir com aqueles nossos desejos.

Entretanto, nunca perdemos de vista levá-los a efeito na primeira ocasião, e pelo meado do ano de 1836 começamos a dar-lhes princípio, publicando, debaixo do título de *Noções Elementares d'Ontologia,* a primeira parte do projectado Compêndio. Hoje, publicamos a segunda e a terceira versão sobre a Psicologia em geral e sobre a Ideologia em particular.

Estes três tratados, reunidos, correspondem ao que, na frase das nossas aulas, se compreende debaixo dos nomes da Lógica e Metafísica, e que constituem a primeira parte do curso filosófico.

Julgamos conveniente dar à luz estes três tratados, sem esperar pelos que hão-de versar sobre a Etologia, a Gramática geral e a Estética, porque nos pareceu urgente desafrontar o ensino da Filosofia do insignificante compêndio que há mais de meio século, em vez de desenvolver, entorpece ou perverte a nascente inteligência da mocidade portuguesa,

sendo o seu único merecimento o tê-la preservado do tenebroso barbarismo dos Heráclitos da Alemanha e da brilhante fantasmagoria dos da França [1].

Educados com os princípios de Aristóteles e seus continuadores Bacon, Leibniz, Locke e Condillac, tomamos a ciência no ponto em que a deixaram aqueles grandes filósofos e procuramos adiantá-la até onde alcançassem nossas ténues forças.

É esta filosofia do senso comum dos homens, exposta na linguagem singela da razão humana, que neste compêndio oferecemos à estudiosa mocidade portuguesa.

Das doutrinas nele contidas nada diremos, pois que se elas por si sós não se acreditam, baldados seriam todos os esforços que quiséssemos empregar em seu abono.

Mas não devemos deixar de satisfazer a dois reparos, que prevemos se hão-de oferecer, desde a primeira vista, a uma grande parte dos nossos leitores, relativamente à ordem em que vão colocadas as matérias e a extrema concisão com que ele é redigido.

Quanto à estranheza que devemos causar o ver-se começar este compêndio de Filosofia pela Ontologia e acabar pela Lógica e Dialéctica, inversamente do que geralmente se observa em todos os outros, limitar-nos-emos a perguntar se não é um manifesto transtorno de ideias começar por ensinar as regras que se devem seguir no exercício das faculdades intelectuais, antes de se ter ensinado aos alunos quantas e quais sejam estas faculdades. Pois nesta incongruência caem os filósofos que ensinam a Lógica antes da Psicologia.

---

[1] Há quase dois mil anos que estas duas sortes de filósofos se acham retratados ao natural nos seguintes versos de Lucrécio *:

Heráclito, chefe destes, ilustre, entre os gregos, pela linguagem obscura; mais ilustre, porém, entre os espíritos ligeiros do que entre os espíritos de peso que buscam a verdade. Porque os tolos mais admiram e amam aquilo que julgam ver o culto sob palavras ambíguas e tomam por verdadeiro o que atinge agradavelmente os ouvidos e vem ornado de sonoridade suave. [De Rerum Natura, I, pp. 639 e segs.]

Assim, podem-se lisonjear os nossos modernos de encontrarem o seu protótipo na antiguidade.

Ouvimos muitas vezes os mais distintos filósofos da Alemanha, e entre eles os dois primeiros discípulos de Kant, Fichte e Schelling, disputarem sobre a inteligência do sistema do seu mestre e seu oráculo. Nem um só encontramos, que não dissesse que ele só entendia Kant. Por este modo, o qual todos concordavam, é que ninguém o entendia. O mesmo acontece aos citados Fichte e Schelling e ao famoso Hegel, que todos acabaram por abandonar Kant e todos repudiaram duas e três vezes os sistemas que antes haviam ensinado como chefes de escola. Outro tanto havemos observado entre os ecléticos da França.

Notem agora os nossos jovens leitores que nenhum dos filósofos que atacaram Aristóteles e os quatro ilustres modernos, que há pouco citamos, os taxou de incompreensíveis; antes começam por declarar que os combatem depois de os terem muito bem estudado e compreendido; mas, quando se combatem uns aos outros, a comum recriminação é de serem ininteligíveis.

Recomendamos pois à mocidade, como regra na escolha de seus mestres, a profunda máxima do célebre Fontenelle, o qual dizia: *Celui qui n 'est pas bien intelligible, n 'est pas bien intelligent.*

* Em latim, no original. Tradução de António Carlos Villaça.

Por outra parte, quando se reflecte que, tanto as definições como os teoremas da Psicologia assentam no conhecimento de um grande número de noções gerais, que se pressupõem sabidas e que todas fazem parte da Ontologia, custa a compreender como pode vir à mente dos filósofos, porem, em segundo lugar, a ciência que eles mesmos pressupõem ser já conhecida dos alunos, quando lhes explicam a Psicologia e a Lógica, que arbitrariamente colocaram no princípio.

Mas como é possível, dirá alguém, que em tão poucas páginas se discutam tantas e tão renhidas questões como as que se oferecem, tanto na Ontologia como na Psicologia?

As questões que se oferecem, nestas como em quaisquer outras ciências, dividem-se em princípios, aplicações e objecções.

Destas três sortes de questões, os princípios são os únicos que se devem achar no texto do compêndio; as outras só podem entrar em notas, quer seja como exemplos para aclarar os princípios, quer seja como indispensável desenvolvimento destes, todas as vezes que o autor presume que sem isso a sua mente não será bem compreendida.

Um compêndio tem de satisfazer a dois fins: o primeiro, de marcar a ordem em que as matérias devem ser tratadas; o segundo, de extremar o que os discípulos devem necessariamente decorar. É logo evidente que o seu conteúdo deve reduzir-se exclusivamente aos princípios da ciência, porque estes são os únicos que o estudante pode e deve absolutamente reter de cor.

As aplicações e objecções são infinitas e, portanto, o compêndio apenas pode conter as principais e em pequeno número, e mesmo essas cumpre que só apareçam em notas, a fim de não complicarem o texto e dificultarem ao estudante o retê-lo na memória.

Compare-se este nosso compêndio com quaisquer outros, procurando--se no índice alfabético, que vai no fim, as palavras principais de qualquer questão; e achar-se-á que, quer no texto, quer nas notas, vão discutidas todas as que não podiam deixar de figurar de algum modo num compêndio, sem que este devesse ser considerado como incompleto. As que se não acharem aqui tratadas são, pela maior parte, questões que, podendo ter lugar na hipótese de se adoptarem outras opiniões, cessam de ser questões, uma vez que se adoptem as doutrinas do compêndio. Daremos por exemplo as questões que dizem respeito à liberdade. Estas questões, dizemos nós na nota do § 165 da Ideologia, *só podem ter lugar, admitidas as erradas definições que se costuma dar da palavra liberdade; mas se se adoptar a que nós damos, todas aquelas objecções se desvanecem.*

As questões que não estiverem neste caso e que, com efeito, devem ser tomadas em consideração, se não figuram neste compêndio, é porque já não são elementares e, por conseguinte, só podem figurar nos desenvolvimentos que devem fazer a matéria das prelecções do respectivo professor.

Um professor, digno deste nome, depois de ter feito repetir a alguns dos seus discípulos a lição do dia precedente, explica o que por essa ocasião

reconhece não ter sido bem compreendido. Certo de que os seus ouvintes estão senhores da matéria, passa a desenvolvê-la, fazendo a história das diversas opiniões, e ao passo que esclarece as equívocas e combate as falsas, refuta as objecções que se tiverem feito às que ele reputa verdadeiras; e para habituar os discípulos a fazer uso das doutrinas aprendidas, escolhe, de entre as inumeráveis aplicações possíveis, as que lhe parecem mais apropriadas às particulares circunstâncias do seu auditório.

Não seria digno de ocupar uma cadeira o lente que, para se poupar a trabalho ou para encobrir sua insuficiência, exigisse um compêndio assaz volumoso para que, dividido em tantas porções quantos são os dias de classe, lhe permita passar uma parte a ler ou a mandar ler a porção do compêndio que deve fazer a matéria da lição do seguinte dia.

INTRODUÇÃO OU METODOLOGIA

1. Os conhecimentos humanos, considerados no seu ponto de vista mais geral, podem ser divididos em conhecimentos isolados e em conhecimentos reunidos em corpo de ciência.

2. Os conhecimentos reunidos em corpo de ciência supõem cinco condições, mais ou menos satisfeitas, e que podem considerar-se como outros tantos elementos da ciência em geral, a saber: *factos, nomenclatura, sistema, teoria e método.*

3. O primeiro passo no estudo da natureza não nos leva além do conhecimento dos indivíduos; e até mesmo não faremos mais do que observar os estados individuais de cada objecto. A estas observações individuais é que se dá o nome de factos.

4. Para designar estes factos, bem como as circunstâncias de que eles se acham acompanhados, é mister nomes e frases cujo número e variedade crescem com a necessidade de exprimir, clara e distintamente, esses mesmos factos; e eis aqui o que constitui a *nomenclatura* da ciência.

5. Entretanto porém, à medida que se aumenta o número das observações individuais, notamos que elas se arranjam, como por si mesmas, no nosso espírito em diferentes grupos. Percebe-se ao mesmo tempo em cada objecto de um mesmo grupo uma propriedade, ou um complexo de propriedades, comuns a todos os objectos que aí se acham compreendidos. A estes grupos dá-se o nome de *classes*. A propriedade, ou complexo de propriedades, comuns a todo o grupo, chama-se *carácter da classe*.

6. Assim como naquele primeiro golpe de vista percebemos juntos em diversas classes todos os indivíduos, que havemos observado separadamente, olhando com mais atenção achamos que essas mesmas classes são compostas de muitos grupos, e estes de outros, e assim sucessivamente até que se chega a indivíduos que, reunidos em número mais ou menos considerável, não formam todavia senão um simples grupo individual, a que se dá o nome de espécie.

7. Todos os grupos intermédios desde a classe até a espécie são designados com os nomes de ordens, géneros, famílias, etc. A esta distribuição dos factos por classes, ordens, famílias, etc., é que se tem dado o nome de *sistema*.

8. Enquanto, porém, não possuirmos senão o conhecimento de um certo número de factos, ainda mesmo que tenhamos uma rica *nomenclatura*, e os nossos conhecimentos se achem arranjados em sistema, isso não bastará para satisfazer a todas as necessidades da ciência. É mister, além disso, conhecer as *causas*, as *razões* e os *efeitos* dos fenómenos que se nos apresentam. Os princípios que nos devem guiar na solução dos três mencionados problemas, constituem a *teoria* da ciência.

9. Mas não basta haver edificado, é mister além disso averiguar como se edificou, isto é, notar os pontos em que se errou, e aqueles em que se acertou, a fim de evitar os perigos, e conhecer o caminho que se deve seguir.

Cumpre portanto em cada ciência aprender como se há de proceder *na observação dos factos* e na formação da *nomenclatura;* como se deve continuar, rectificar e completar o *sistema*, e, enfim, como se há de coordenar a *teoria* da ciência. O complexo destas doutrinas é que se chama método, ou ainda melhor, a *filosofia* da ciência.

10. Cada ciência deve ter a filosofia que lhe é própria, assim como deve haver uma filosofia comum a todas as ciências.

11. Portanto, a arte de observar, o tratado da linguagem, o tratado dos sistemas e o tratado das teorias no seu complexo, constituem o que se chama *Filosofia Geral*, ou comum a todas as ciências.

12. A arte de observar, considerada em geral, não é senão a arte de raciocinar ou de pensar também em geral, e sem dependência do que possa ser especial a este ou àquele ramo dos conhecimentos humanos em particular.

13. O tratado da linguagem compreende, primeiramente, a gramática geral, onde se deve achar a exposição dos princípios em que se fundam as línguas das diversas nações, e depois a exposição dos princípios segundo os quais se devem formar as nomenclaturas das diversas ciências.

14. O tratado dos sistemas estabelece as regras que se devem observar na classificação, quer dos objectos, quer dos fenómenos que se pretende classificar.

15. O tratado das teorias define as relações que existem entre as causas e os seus efeitos: doutrina a que se tem dado o nome de *etiologia*, ou *teoria da causalidade*.

16. Comparando-se estas diferentes partes, que compõem a filosofia geral, umas com outras, tem-se notado que há um certo número de doutrinas que são comuns a todas quatro. Recopilaram-se, pois, e trataram-se separadamente essas doutrinas mais gerais de todas, e ao complexo delas deu-se o nome de *Ontologia*.

17. Dois são os métodos usados pelos escritores que têm tratado de filosofia: o primeiro, que consiste em não empregar expressão alguma senão no sentido que lhe é próprio, e em fixar este sentido por meio de definições sempre que pode ser definida a expressão cujo sentido se pretende determinar. Tal é o método adoptado por Aristóteles e que nós seguiremos nesta obra.

18. O outro método consiste em recorrer a expressões figuradas, quando se entende que darão uma ideia mais sensível do objecto, do que daria a expressão própria. Este método é o que distingue a escola de Platão.

19. Quando nós falamos com alguém, somos mais ou menos entendidos, segundo as nossas expressões despertam na pessoa, a quem nos dirigimos, um número mais ou menos considerável de ideias semelhantes àquelas que queremos designar.

20. Se, pelo contrário, as expressões que se empregam não despertam na pessoa que ouve nenhuma ideia semelhante às daquela de quem fala, então dizemos que estas pessoas não se entendem.

21. Em tal caso, aquele que quer ser entendido explica o que ele entende pela expressão que não foi compreendida, isto é, expõe e enumera as ideias que esta expressão desperta no seu espírito quando a ouve pronunciar em iguais circunstâncias. Este expediente chama-se *definir*.

22. Dizemos pois que definir uma expressão é fazer a enumeração das ideias que ela desperta no espírito de todas as pessoas que se servem dela em circunstâncias análogas às do caso a que se destina a definição.

23. Três são, portanto, as condições de que depende a arte de definir, a saber: 1.ª que se há de enumerar *todas* as ideias que a expressão suscita nas pessoas que as empregam; 2.ª que não se deve enumerar senão as que suscita em comum em todas essas pessoas; 3.ª que unicamente se há-de enumerar as ideias que a expressão suscita em *circunstâncias análogas* às do caso de que se trata.

24. A razão das duas primeiras condições é que, quando se pede a definição de uma palavra de uso geral, não importa saber o que uns ou outros indivíduos arbitrariamente quiseram entender por aquela palavra, mas sim o que no uso geral querem exprimir aqueles que se servem dela.

Cumpre pois não mencionar senão as ideias *comuns* geralmente recebidas e expender *todas* essas ideias comuns, pois sem isso a definição será incompleta.

25. A razão da terceira condição é que, podendo a mesma palavra (e muitas vezes tendo) diversas significações, segundo são diferentes os casos a que se aplicam, é evidente que, quando se nos pede a definição de uma palavra, se entende a sua significação nos casos análogos àquele a que se destina a definição [1].

26. A enumeração das ideias designadas pela palavra, que se quer definir, pode fazer-se por dois modos, a saber: ou fazendo entrar na definição tantos

---

[1] Tomemos para exemplo a palavra *ouro*. Esta palavra não desperta no espírito das pessoas pouco instruídas as mesmas ideias que nos ourives, assim como as ideias que os ourives, em geral, lhe ajuntam, estão longe de serem as mesmas que ela desperta em um químico. Assim, na definição de palavra ouro será preciso atender a qual dos três mencionados casos se refere a questão. Se é um caso ordinário da vida comum, bastará enumerar as ideias que toda a gente aplica a esta palavra. Isso não bastará porém se se tratar de uma questão entre ourives, porque então será mister ajuntar à definição vulgar as ideias que lhe ajuntam os ourives. O mesmo se deve dizer quando se tratar de uma questão de química.

termos quantas são as ideias que se tem de enumerar, ou empregando um menor número de termos dos quais cada um exprima algumas das ditas ideias [2].

Emprega-se este segundo modo de definir, todas as vezes que se sabe que as pessoas a quem a definição é destinada conhecem a significação desses termos.

27. Há, contudo, expressões indefiníveis, porque não representando senão uma ideia simples, que não é susceptível da enumeração que constitui a definição, são elas mesmas os elementos mais simples de toda a definição. Tais são por exemplo as palavras que exprimem as ideias de cor, som, cheiro, identidade, semelhança, unidade, simultaneidade, sucessão.

28. Se a pessoa, a quem dirigimos algumas dessas expressões indefiníveis, não lhe conhecer o sentido, o único meio de nos fazermos entender é colocar essa pessoa em uma situação própria para lhe fazer experimentar a sensação designada pela dita expressão.

29. O modo de se achar a definição de qualquer expressão é tomar ao acaso um certo número de frases usuais, em que essa expressão seja empregada no sentido que se pretende determinar. E supondo-se então que se nega a verdade de cada uma das mencionadas frases, procurar-se-á provar que são verdadeiras, pondo, no lugar da expressão de que se trata, as ideias que ela representa, e notando-se as ideias comuns a todas as frases que se houver analisado. O complexo dessas ideias constituirá a definição da expressão duvidosa [3].

---

[2] Por exemplo se se pergunta o que é *punir um delito*, pode-se primeiramente definir esta expressão, enumerando uma por uma as ideias que toda a gente lhe aplica, a saber: é *fazer sofrer ao culpado uma série de privações*, que parecem próprias, *tanto para o coibir a ele, como aos outros, que por seu exemplo fossem tentados a cometerem o mesmo delito;* mas também se poderá conseguir o mesmo fim empregando na definição os termos de *correcção e repressão*, que representam as duas ordens de ideias predominantes. Assim diríamos que *punir um delito é infligir ao culpado as penas próprias para corrigir, bem como para reprimir aqueles que fossem tentados a imitá-lo.*

Os filósofos da escola platónica diriam que *punir um delito é aplicar a uma pessoa doente de moléstia moral os remédios que parecem próprios para destruir os germes do mal, tanto no culpado, como naqueles que poderiam ser induzidos pelo seu exemplo.*

[3] Se, por exemplo, quero definir a palavra direito tomarei ao acaso as seguintes frases, em que se acha esta expressão: *o pai tem o direito de castigar seus filhos. Os filhos têm o direito de serem educados por seus pais. Cada um tem o direito de dispor do fruto do seu trabalho.*

Suponhamos que se negava a verdade destas asserções. Eu provaria dizendo: *Se o pai não tem o direito de castigar seus filhos, estes se tornarão viciosos e incorrigíveis, por não haver outra pessoa autorizada para os reprimir em ocasião oportuna. Então, seguir-se-ão males irreparáveis, tanto para os mesmos filhos, como para os seus pais e para a sociedade.*

Se os filhos não têm o direito de serem educados por seus pais, não tendo a lei social provido por outro modo a essa necessidade, não só os filhos, mas a sociedade, sofrerão tanto mais quanto a educação tiver sido desprezada.

Se cada um não tem o direito de dispor livremente do fruto de seu trabalho, cada indivíduo, não trabalhando senão enquanto lhe parece que isso lhe é útil trabalhará tanto menos quanto ele desesperar de poder aplicar esse produto a bem de seus interesses. Donde resultará que,

30. Depois de havermos mostrado como se há-de proceder para definir uma expressão dada, vejamos agora como se poderá verificar se tal ou tal definição é exacta.

Para isso não há mais do que empregar o método inverso. Toma-se ao acaso tal número de frases que se quiser, em que se ache a expressão cuja definição queremos verificar. A definição põe-se então em lugar da expressão e achando-se que com esta substituição o sentido da frase não mudou, ficará provado que a definição é exacta, porquanto ela é o equivalente da expressão definitiva [4].

Quanto mais considerável for o número das frases que se tiverem empregado para achar a definição, ou para a provar, mais probabilidade haverá de que a definição é exacta.

Notas à introdução

A, § 8

Como não pode haver teoria sem que os princípios de que ela se compõe estejam coordenados e dispostos debaixo de uma classificação mais ou menos rigorosa, acontece empregar-se, muitas vezes, o nome de sistema significando o mesmo que o de teoria.

B, § 10

Podem citar-se como exemplos a Filosofia Botânica de Lineu, a Filosofia Entomológica de Fabrício, e a Filosofia Química de Fourcroy, ou a de Thenard.

---

provavelmente, cada um será compreendido pela miséria, e a sociedade, que não se alimenta senão pela indústria privada, perecerá nos horrores da barbaridade.

O que em todas estas frases corresponde à palavra direito é que do exercício desta faculdade atribuída aos pais de castigar os filhos; da fruição das comodidades cujo complexo constitui a educação dos filhos; e enfim, das fruições que derivam para cada um da livre disposição do fruto do seu trabalho, resulta o maior bem possível para toda a sociedade em geral e para cada um de seus membros em particular.

A palavra *direito* designa pois, em todas as frases análogas àquelas que temos analisado, *o complexo das fruições de que resulta o maior bem possível para todos em geral e para cada um em particular.*

[4] Suponhamos, por exemplo, que definindo a palavra *dever,* o complexo dos incómodos que é forçoso sofrer para se conseguir o maior bem possível de todos, em geral, e de cada um, em particular, se quer examinar se esta definição é exacta. Não há mais do que tomar, por exemplo, as frases correspondentes àquelas que havemos analisado no parágrafo antecedente. *É do dever dos filhos deixar-se castigar por seus pais. É do dever dos pais educar seus filhos. É do dever de toda a gente consentir que cada um disponha livremente do fruto de seu trabalho.*

Substituamos a palavra dever pela definição dada e, então, resultará o que se segue: *Se os filhos se sujeitarem aos incómodos infligidos por seus pais, como castigo; se os pais se sujeitarem aos incómodos inerentes à educação de seus filhos; se toda a gente se sujeitar aos incómodos que forem indispensáveis para que cada um disponha do fruto do seu trabalho, daí resultará o maior bem possível para toda a sociedade, em geral e para cada indivíduo, em particular.*

Já se vê que a substituição da definição em lugar da palavra dever não mudou em nada o valor de nenhuma destas frases. Donde se segue que a definição é exacta.

C, § 12

Recomendamos aos nossos leitores que consultem a excelente obra *Arte de Observar*, pelo célebre Senebier.

D, § 16

É moda entre certos filósofos modernos desdenharem da Ontologia, como se esta expressão designasse um complexo de doutrinas fúteis e extravagantes. À vista da definição que damos neste parágrafo e das matérias que neste compêndio serão compreendidas debaixo daquele título, reconhecerá o leitor que aquela afectação de desprezo provém de terem os modernos Eclécticos confundido a ciência com os erros de certos escritores que, sem possuírem os precisos conhecimentos, se abalançaram a tratar dela.

E, §§ 17 e 18

Ao primeiro destes métodos, o de Aristóteles, que não emprega as palavras senão no sentido próprio, que se abstém cuidadosamente de figuras, e que se funda principalmente em definições, poder-se-ia dar o nome de *Filosofia Diorística*.

Ao método da escola platónica, antiga e moderna, que prefere o uso de expressões figuradas, poder-se-ia dar o nome de *Filosofia Simbólica*.

Há, contudo, entre a antiga escola de Platão e Xenofonte, e a moderna dos filósofos de Alexandria, de quase todas as da Alemanha, e da que hoje predomina em França, esta diferença: que a primeira, fiel aos preceitos de Sócrates, corrigia a fácil alucinação das figuras pelo uso das definições, mediante a linguagem não figurada. As escolas modernas ou não definem, ou capricham em requintar no uso dos tropos, definindo figuras escuras por outras ainda mais escuras.

F, §§ 21-26

Os antigos reduziam toda a teoria de definição à seguinte regra: que a definição deve exprimir o género e a diferença. Queriam dizer que todas as coisas têm duas espécies de actualidade: umas comuns a outros muitos objectos do mesmo género, e outras que lhes são particulares e em virtude das quais elas entram numa espécie diferente, donde se segue que, para bem definir ou determinar um objecto, é mister enumerar, não só as suas actualidades genéricas, mas também as que constituem a sua diferença específica.

ONTOLOGIA

1. A Ontologia tem por objectivo as noções gerais, e que são comuns a todos os conhecimentos humanos.

2. O conhecimento dos factos, que é o primeiro elemento de todas as ciências, consiste na observação de alguma qualidade, ou de algum complexo de qualidades.

3. As qualidades são materiais ou imateriais, absolutas ou relativas, essenciais ou acidentais.

As qualidades relativas comummente chamam-se *relações*.

Às qualidades acidentais dá-se, também, os nomes de *acidente,* de *modo* e de *modificação*.

4. Toda qualidade, todo complexo de qualidades, toda relação chama-se um *ser,* um *ente,* um *objecto,* um *indivíduo,* uma *coisa*.

5. As qualidades materiais são: as cores, os sons, os cheiros, os sabores. a tangibilidade, a extensão, o calor, o frio, o agrado e o desagrado.

6. As qualidades imateriais são: a sensibilidade, a inteligência, o prazer, o desprazer, a espontaneidade, o agrado e o desagrado.

7. Nós damos aqui o nome de tangibilidade a uma qualidade que se reconhece nos corpos quando se lhes toca, e à qual não conviria nenhuma das outras nove denominações mencionadas no § 5 [1].

8. Compreende-se debaixo do nome de *agrado* toda a qualidade material ou imaterial que nos faz agradável o objecto onde ela se encontra.

Todas as qualidades que o fazem repugnante constituem o que se chama *desagrado* [2].

---

[1] A esta qualidade que nós aqui chamamos *tangibilidade* dá-se ordinariamente o nome de *resistência* ou *impenetrabilidade*. A tangibilidade é a sensação que se experimenta, por exemplo, quando se põe o dedo no bico de um alfinete sem carregar muito, porque não se sente nem agrado, nem desagrado, nem frio, nem calor, nem extensão, nem, finalmente, nenhuma das outras quatro sensações mencionadas no § 5.

[2] O cheiro da rosa, a doçura do açúcar, a beleza das formas, a afabilidade das maneiras são outros tantos *agrados*. O cheiro do ópio, o estampido do trovão, o rugido do leão, a frialdade do cadáver, o semblante sinistro do malfeitor, etc., oferecem exemplos desta casta de qualidades denominadas *desagrados,* e que fazem repugnantes e até horríveis os objectos onde se encontram.

9. As qualidades materiais que podem tornar agradáveis os objectos compreendem-se nas cinco classes seguintes, a saber: beleza, harmonia, suavidade, doçura e utilidade.

10. As qualidades materiais que podem tornar os objectos desagradáveis são: a fealdade, a dissonância, o mau cheiro, o sabor ou o tacto repugnantes e, enfim, tudo o que no objecto se achar nocivo à espécie humana, ou a algum de seus indivíduos.

11. A expressão de fealdade não se aplica senão aos objectos que afectam a vista ou o tacto. A beleza e a harmonia abrangem a vista, o tacto e o ouvido; a suavidade e a doçura são comuns a todos os sentidos.

12. Debaixo do nome de *utilidade* entende-se o que, em última análise, produz *mais bem do que mal*, não só a tal ou tal indivíduo da espécie humana, mas a todos aqueles que lhe podem sentir os efeitos.

13. Chama-se *bem* tudo o que contribui para o aperfeiçoamento, conservação e satisfação da espécie humana.

14. As qualidades imateriais que podem tornar agradáveis os indivíduos que as possuem são: a virtude, o talento e a utilidade. As que os podem tornar desagradáveis são: o vício, a inépcia e quanto no objecto se achar nocivo a espécie humana.

15. As palavras que não têm significação alguma quando não se pensa senão em um só objecto, mas que a têm quando se trata de dois ou mais objectos ao mesmo tempo, chamam-se *palavras de relação* entre esses objectos [3].

16. As relações podem ser de semelhança ou de dissemelhança, de identidade ou de diversidade, de grandeza, de simultaneidade e de sucessão.

17. Da ideia de semelhança derivam as de analogia e conformidade.

18. Da ideia de identidade derivam as de unidade e de imutabilidade.

19. Da ideia de diversidade derivam as de diferença, de disparidade, de pluralidade, de números e de mutabilidade.

20. A grandeza quando se trata de extensão e de números chama-se *quantidade*. Quando se trata de outra qualquer qualidade absoluta ou relativa, material ou imaterial dá-se à grandeza desta qualidade o nome de *intensidade* [4].

---

[3] Tais são, por exemplo, as palavras *pai, tio, general,* etc., porque esses nomes não significam coisa alguma, senão enquanto nós pensamos em um filho, em uma mãe, ao mesmo tempo que no pai; em um sobrinho e seus pais e avós, ao mesmo tempo que no tio; em um exército, ao mesmo tempo que no general, e assim nos outros casos semelhantes. A relação, no primeiro destes três exemplos, é a *qualidade de causa* que se reconhece naquele que se chama pai. No segundo exemplo, é a de *identidade,* que se reconhece nos avós do sobrinho como causa da existência do pai e do tio. No terceiro exemplo, ainda procede a *qualidade de causa* que se reconhece no general, por isso que é pelo seu comando que se move o exército.

[4] Assim diz-se da grandeza de um pano que ele tem uma certa *quantidade* de varas; da população de um país que ela sobe a tal ou tal *quantidade* de habitantes. Mas se se trata de determinar a grandeza, isto é, o mais ou menos de uma cor, de um som, de um cheiro, de um prazer, ou de uma dor, diz-se que se pretende determinar a sua *intensidade*.

21. Quando se quer dizer de uma grandeza que *há ou pode haver* outra maior do que ela, diz-se que ela é uma grandeza *finita*.

22. Chama-se *infinita* quando se quer dizer que ela pode tornar-se maior do que outra qualquer grandeza que se possa propor [5].

23. Diz-se *infinitamente pequena* quando se quer dizer que pode tornar-se mais pequena que outra qualquer grandeza que se possa propor [6].

24. Comparando-se as definições que se acham nos três parágrafos últimos, vê-se que a palavra *finito* designa o *estado actual* do objecto a que se aplica, enquanto as palavras *infinito* e *infinitamente pequeno* não significam nenhum estado efectivo do objecto, mas somente que o objecto, sem mudar de nome, *pode* variar de estado para se tornar cada vez maior no primeiro, e cada vez menor no segundo caso [7].

25. Da ideia de distância derivam as de posição, de situação, de espaço e de movimento.

26. O espaço é o complexo das distâncias; e pode ser linear, superficial ou de capacidade.

27. O *espaço linear* é o complexo das distâncias de um ponto dado a todos os pontos situados na mesma linha que ele.

28. O espaço *superficial* é o complexo das distâncias de um ponto dado a todos os pontos situados na mesma superfície que ele.

29. O espaço de *capacidade* é o complexo das distâncias de um ponto dado a todos os que o cercam em todas as direcções.

30. Quando se quer exprimir que a distância entre dois objectos tem aumentado ou diminuído, diz-se que todos ou alguns dos objectos se têm posto em movimento.

---

[5] Neste sentido é que se diz, por exemplo, que o eixo duma parábola é infinito, pois o que se quer dizer é que qualquer que seja a grandeza de uma linha que se nos indique, nós podemos supor o eixo da parábola prolongado a ponto de ser maior do que a linha indicada, sem deixar de ser o eixo da parábola, pois que os lados desta também se podem prolongar indefinidamente. Não acontece o mesmo a respeito do eixo da elipse, ou dum círculo, que não poderiam ser prolongados além do ponto de contacto dos lados da curva respectiva, sem deixarem de ser eixos; é por isso que se dizem *finitos*, segundo a definição que acabamos de dar no parágrafo precedente.

[6] Por exemplo: quando enunciando uma proposição acerca de um arco de círculo que se supõe infinitamente pequeno, o que quer dizer é que a proposição enunciada é verdadeira a respeito de toda a fracção que se quiser da circunferência, por mais pequeno que seja, porque se poderá tornar ainda mais pequeno do que toda a grandeza dada, sem que por isso deixe de ser um arco de círculo. Não se poderá dizer o mesmo falando do diâmetro de um círculo que se supõe infinitamente pequeno, porque desde o momento em que ele for menor do que o dobro do raio, deixará de ser um diâmetro.

[7] É pois de razão dizer de um objecto que ele é finito, pois isso quer dizer que ele é menor do que outro, por exemplo, que o seu dobro. Não é porém conforme à razão dizer de tal objecto qualquer que ele é *actualmente infinito*, isto é, maior do que qualquer outro, porque o seu dobro, o seu triplo, etc. são, de certo, maiores do que ele. Do mesmo modo quanto à qualidade de infinitamente pequeno, porque se se dissesse de um objecto que ele é agora infinitamente pequeno, isto é menor do que outro qualquer, afirmar-se-ia um absurdo, pois, por menor que ele seja, a sua metade, o seu terço, etc., serão ainda menores.

31. Quando se escolhe alguns destes objectos como pontos de partida donde se propõe contar as variações de distâncias, que poderão ter lugar entre eles e os outros objectos sujeitos a observação, dá-se aos primeiros o nome de *fixos* e *imóveis*. Todos os outros, cujas distâncias variam relativamente a eles, se chamam *móveis*.

32. Das ideias de simultaneidade e de sucessão derivam as de tempo e de causalidade.

33. O complexo das qualidades simultâneas de um objecto chama-se o *estado* desse objecto.

34. O complexo de todos os estados sucessivos de um objecto chama-se a *duração* desse objecto.

35. Quando se considera essa duração como uma série de que cada estado é um termo, diz-se que esta série é o *tempo absoluto* da duração do objecto, e que cada um de seus estados é uma parte, um *momento* desse tempo.

36. Se, observando a sucessão dos estados de dois objectos B e C, nós contamos por quantos estados diversos passou simultaneamente outro objecto D, diremos que a série dos estados de D, simultâneos com os de B, é o *tempo relativo* de direcção deste objecto, do mesmo modo que a série dos simultâneos com os estados de C é o tempo relativo da duração de C; de sorte que, se a série de D, corresponde à de B, é o dobro daquela que corresponde à de C, nós dizemos que o tempo da duração de B é o dobro do tempo da duração de C.

37. As qualidades particulares a um, ou a alguns dos estados de um objecto são o que chama as *qualidades acidentais* desse objecto.

38. As qualidades comuns a todos os estados de um objecto são o que se chama as *qualidades essenciais* desse objecto. O complexo dessas qualidades constitui o que se chama a *essência* do mesmo objecto.

39. O complexo das qualidades de um objecto, considerado em um momento dado, chama-se a *substância* desse objecto nesse momento [8].

---

[8] As palavras nada mais são do que os sinais ou a expressão das nossas ideias. Logo, os nomes com que designamos os objectos não significam senão as ideias que temos deles. Mas todas as ideias que temos dos objectos não são senão as das suas qualidades; e, por conseguinte, a expressão *substância do chumbo*, por exemplo, não pode significar senão as qualidades que conhecemos do chumbo, isto é, que designamos pela palavra chumbo, consideradas debaixo de um certo ponto de vista. E, com efeito, se depois de enumerar todas as propriedades que conhecemos deste metal, abstraímos sucessivamente de cada uma delas, não nos resta mais nada que a palavra haja de significar. Logo, ou a palavra *substância* significa o complexo daquelas qualidades ou não significa nada, porque além das ditas qualidades nada há que nós conheçamos.

Mas assim como a expressão *substância do chumbo* não pode significar senão as qualidades do chumbo, também é mister notar que significa todas as qualidades, quer essenciais quer acidentais, que se acham reunidas no grupo denominado chumbo, no momento em que o observamos.

40. O complexo das qualidades de um objecto considerado em todos os seus diferentes estados, e em todos os momentos da sua existência, chama-se a *natureza* desse objecto [9].

41. As qualidades que não se observam senão em tal ou tal indivíduo, em tal ou tal classe, chamam-se *propriedades* desse indivíduo, ou dessa classe.

42. As propriedades podem ser acidentais ou essenciais. A estas últimas dá-se o nome de *atributos*.

43. A identidade de algumas qualidades de dois objectos basta para que haja *semelhança* entre eles. Para haver *conformidade* é mister que haja inteira identidade. Quando as qualidades reconhecidas idênticas são essenciais aos dois objectos que se comparam, diz-se que há *analogia* entre eles.

44. Toda a dissemelhança é diferença, mas quando a diferença tem lugar entre as qualidades essenciais dos dois objectos, diz-se que há *disparidade* ou *incompatibilidade entre eles*.

45. Quando se diz de uma qualidade que *ela está na substância* de um objecto, ou que *pertence à essência*, ou à *natureza do objecto*, quer-se dizer que faz parte do complexo de qualidades que se chamam a substância, a essência, ou a natureza desse objecto [10].

46. Quando acerca de um objecto, cujas qualidades têm mudado, se diz que, não *obstante isso, ele é sempre o mesmo*, o que se quer exprimir é que, entre o objecto de que se fala e aquele com quem o comparamos, há *identidade de lugar*, ainda que na maior parte, ou na totalidade, as outras qualidades já não sejam as mesmas [11].

47. As substâncias ou complexos de qualidades materiais chamam-se *substâncias materiais*, ou *corpóreas*, ou *corpos*.

48. As substâncias ou complexos de qualidades imateriais chamam-se *substâncias imateriais*, *incorpóreas*, *espirituais* ou *espíritos*.

49. Os corpos cuja extensão não pode ser comensurada por algum dos meios conhecidos, em razão de sua extrema pequenez, chamam-se *átomos*.

50. Os átomos que se considera fazerem parte de algum corpo chamam-se moléculas.

51. O complexo das moléculas que compõem um corpo chama-se a *massa* desse mesmo corpo.

52. À relação numérica das massas de dois corpos de volume igual chama-se *densidade*.

---

[9] Assim se diz que é da natureza da água, actualmente líquida, o ser ora gelo, ora vapor; o que quer dizer que todos estes estados, tanto o actual de líquida, como o que outrora observamos de gelo, como o que se observará de vapor, constituem, com as demais qualidades que o objecto apresentava naqueles três estados, o que se chama sua natureza.

[10] É neste mesmo sentido que se diz de um indivíduo que ele está em um ajuntamento, com o que unicamente se quer dizer que ele *faz parte* desse ajuntamento.

[11] É o que sucede quando, tendo lançado em um vaso uma certa quantidade de água exposta ao frio, afirmamos que o gelo que se formou à nossa vista é aquela mesma água que ali havíamos lançado, ainda que estas duas substâncias não tenham quase nenhuma qualidade comum.

53. Quando, por diversas vezes, se tem observado que, se uma substância M passa do estado A para o estado B, sempre uma outra substância N passa do estado C para o estado D, e que, todas as vezes que se tem podido investigar, se tem observado que nunca N passou do estado C para o estado D sem que M tenha passado antes do estado A para o estado B; diz-se que M produziu em N a mudança D; e dá-se a M o nome de agente ou de causa da mudança de N. A esta mudança dá-se o nome de efeito da acção de M, porque chama-se acção de M a mudança B, que ele experimentou. Esta mudança B chama-se também a *razão* do efeito D. A substância N que sofreu o efeito D, chama-se *paciente*.

54. A experiência mostra que em caso semelhante, e em consequência do efeito experimentado pelo *paciente* N, sempre o *agente* M sofre ulteriormente uma mudança E. Esta observação é que se quer exprimir quando se diz que N reagiu sobre o agente M, e dá-se à mudança E experimentada por este o nome de efeito da reacção, porque a reacção não é outra coisa senão a mudança C do paciente, isto é, o efeito produzido nele pelo *agente*.

55. Em consequência das observações mencionadas nos parágrafos precedentes, diz-se que M tem a *faculdade*, a *potência*, o *poder*, a *força*, a *virtude de obrar* ou de *produzir* o efeito D em N. Todas estas expressões significam simplesmente *que se tem observado, constantemente, a sucessão de mudanças experimentadas por M e por N na ordem indicada*.

56. O complexo das mudanças experimentadas por uma, ou muitas substâncias, e que precedem sempre a tal ou tal efeito *chama-se a razão suficiente*, o porquê desse efeito.

57. O complexo das mudanças experimentadas, tanto pelo agente ou agentes, como pelo paciente, quando neste se operou um efeito, chama-se a *maneira*, o *modo*, o *como* esse efeito teve lugar.

58. A doutrina dos cinco parágrafos precedentes encerra o que se chama a *teoria da causalidade*, que pode reduzir-se a um só princípio, a saber: que para poderem ter lugar as relações de causalidade é mister o concurso de *duas substâncias*, de *três mudanças* e de *quatro momentos: duas substâncias:* a causa ou agente [12] e o paciente [13]; *três mudanças:* a do agente, razão do efeito; a do paciente, efeito da causa; e a segunda mudança do agente, convertido em paciente, efeito da reacção: *quatro momentos*, a saber: o que precede a acção, o da acção, o do efeito da acção, o do efeito da reacção [14].

59. As causas distinguem-se em totais ou parciais; principais ou secundárias; eficientes ou ocasionais; efectivas ou potenciais; reais ou imaginárias; primeiras ou segundas; próximas ou remotas; necessárias ou espontâneas; e as espontâneas em mecânicas ou voluntárias; e estas em instintivas ou livres.

---

[12] A substância que sempre muda em primeiro lugar.

[13] A substância que sempre muda depois da outra e só depois dela.

[14] Frequentemente se dá, por metáfora, o nome de causa, não à substância que primeiro muda, mas à sua mudança que, falando-se com propriedade, se deveria chamar razão do efeito de que se trata. Do mesmo modo à razão dá-se-lhe muitas vezes o nome de causa.

60. Quando um efeito D não se pode realizar na substância N senão em consequência de certas mudanças experimentadas por muitas outras substâncias J, K, L, M, etc., dá-se ao complexo destas substâncias o nome de causa total de D, e a cada uma dentre elas o de *causa parcial*.

61. Se a parte do efeito D que corresponde às causas J e K é mais importante que aquela que corresponde às causas L e M, dá-se a J e a K o nome de *causas principais;* e a L, assim como a M, o de *causas secundárias*.

62. Quando se quer dizer que estas diversas causas J e K, por exemplo, precedem sempre as outras L e M, diz-se que elas são causas primeiras ou remotas; e das outras que elas são *causas segundas, próximas ou imediatas*.

Muitas vezes se emprega a expressão de *causas primeiras* ou *primárias* para dizer *causas principais;* e a de *causas segundas* para dizer *secundárias*.

63. Quando entre as diferentes causas, que concorrem para produzir um efeito, se acham algumas que não exercem nenhuma outra influência sobre o efeito do que determinar o momento em que ele terá lugar, chamam-se *ocasionais*. As outras chamam-se *eficientes*.

64. Diz-se de uma substância que ela é a *causa efectiva* de tal ou tal efeito quando se quer dizer que ela o produz realmente no momento de que se trata.

65. Quando, porém, se quer dizer que, posto que o efeito D se não verifique no momento de que se trata, a substância M é a causa que a produz, todas as vezes que ele tem lugar, diz-se que M é a causa potencial de D.

66. Quando se quer dizer que a mudança B da causa M, a que se dá o nome de acção de M (§ 53), é ela mesma o efeito de uma outra causa L; diz-se de M que ela é uma *causa necessária*.

67. Algumas vezes se emprega a palavra necessário em outro sentido, a saber: quando se quer dizer que sem a causa M o efeito D não teria lugar. Neste sentido, *necessário* é sinónimo de *indispensável*.

68. Quando a mudança B da causa M, a que se dá o nome da acção de M, não é ela mesma o efeito de outra causa, diz-se de M que ela é uma *causa espontânea*.

69. Quando o espírito, que exerce actos espontâneos, conhece qual deve ser o resultado, dá-se a esses actos o nome de *motivados;* ao resultado previsto pelo espírito o de motivo; e ao espírito mesmo o de *causa voluntária*. A faculdade de exercer actos voluntários, assim como cada um desses actos, recebe o nome de *vontade*.

70. Os espíritos que, na presença de muitos motivos, obram umas vezes por um, e outras vezes por outro desses motivos, chamam-se *livres;* a faculdade de assim proceder chama-se *liberdade;* e cada um desses actos chama-se escolha. À faculdade de escolher também se dá o nome de *opção*.

71. Quando, observando os actos de tal ou tal ser voluntário, notamos que, onde nós reconhecemos muitos motivos, ele nunca procede senão segundo um desses motivos, dizemos que ele, sim, é dotado de vontade, mas carece de liberdade, e não obra senão por *instinto*.

72. Quando, observando os actos espontâneos, não reconhecemos que aí houvesse um motivo, damos ao ser que os praticou, assim como aos actos mesmos, o epíteto de *mecânicos*.

73. Ainda que a alma humana e as dos outros entes animados sejam a causa primeira de todos os movimentos espontâneos, resta ainda, para investigar, a causa primeira de todos os outros movimentos desses mesmos entes animados, compreendendo o homem, bem como os que têm lugar nos vegetais e nos corpos inorgânicos.

Considerando, pois, o complexo do universo de momento a momento, em sentido retrógrado a contar desde o presente, vemos no complexo das mudanças experimentadas por esse mesmo universo, em um momento dado, a razão total da mudança experimentada no momento seguinte por cada um dos entes de que ele se compõe.

Entretanto, é forçoso chegar enfim a uma dessas mudanças, que tenha sido a primeira e que, sendo tão necessária (§ 66) como as que aconteceram depois, exige um acto espontâneo, que seja a sua razão suficiente dos movimentos do nosso corpo, e mesmo a nossa existência e o resultado dos actos espontâneos daqueles que nos fizeram nascer.

Desta sorte, chegamos a reconhecer a necessidade de um espírito, causa primeira de tudo o que existe, e é esta causa primeira que se chama *Deus*.

74. Os efeitos distinguem-se em actuais e efectivos; reais ou ilusórios; possíveis ou impossíveis; prováveis ou improváveis; certos ou duvidosos; incertos, contingentes; e estes em espontâneos ou fortuitos.

75. Os epítetos de efectivo, actual, real e espontâneo, aplicado aos efeitos, tem o mesmo sentido que quando se aplicam às causas.

76. Chama-se possível um efeito quando se quer dizer, ou que a causa a que se refere tem a força de o produzir (§ 55), ou que não se pode afirmar sem contradição que não terá lugar a razão suficiente desse efeito.

77. Diz-se de um efeito que ele é *impossível* quando se quer afirmar que o estado da causa conhecida desse efeito é diferente daquele, que constitui a razão suficiente do mesmo efeito.

78. Quando se quer dizer, pelo contrário, que o estado da causa é justamente aquele que se sabe ser a razão suficiente do efeito, diz-se que este é *certo*.

79. Quando, porém, se não pode afirmar isso senão relativamente a algumas das causas parciais do efeito, diz-se que este efeito não é senão provável ou *verosímil*, e que ele é tanto mais provável quanto é maior o número destas causas parciais, que se reconhece como próprias para produzir o efeito. Quanto menor é este número, mais *improvável* ou *inverosímil* dizemos o efeito.

80. Em geral diz-se de um objecto C que ele foi *produzido, feito* ou *criado*, por outro objecto A, quando se quer dizer que uma mudança, mais ou menos considerável, tendo-se operado em A, um certo objecto B experimentou uma mudança proporcional e converteu-se no objecto C. Neste caso dá-se a A os nomes de *produtor*, de *autor* ou *criador* de C, à proporção que C difere mais do objecto primitivo B.

81. Quando todas as qualidades de C, sem exceção alguma, diferem das de B, diz-se que C foi *criado de nada*. Em tal caso, o mesmo objecto chama-se *obra, produto, produção, criatura* [15].

82. A palavra *nada*, assim como todas as expressões negativas, quaisquer que sejam, serve unicamente para significar a relação de identidade ou de diferença entre dois ou um maior número de objectos, de sorte que para completar as frases, em que se emprega a palavra *nada* a respeito de um objecto C, é mister acrescentar: *nada que se pareça com o objecto B* ou *nada que difira do objecto D;* porque há sempre um objecto subentendido nesta sorte de frases, que, por sua natureza, encerra uma comparação expressa ou tácita [16].

83. Se o objecto de que se trata é o *mundo*, diz-se que foi criado do *nada* [17].

84. Quando se quer afirmar de um objecto que ele há pouco fazia parte de outro objecto, por cuja acção exercida sobre ele se separou, tendo propriedades conformes às suas, diz-se que *emanou dele* ou é *uma emanação* dele; que *tira* ou *deriva dele a sua existência*. À causa desta substância emanada dá-se os nomes de *origem, fonte,* ou *princípio*.

85. Se o objecto que se diz emanado de outro é um ente vivo, animal ou vegetal, a emanação chama-se reprodução ou geração.

86. Tendo mostrado a experiência que para haver reprodução, tanto entre os animais como entre os vegetais, é necessário, as mais das vezes, o concurso de dois entes análogos, bem que diferentes, distinguiram-se estes dois entes dando o nome de *pai* àquele que se considera como a causa principal da reprodução, e reservando o nome de *mãe* para aquele de quem o objecto emanado tem principalmente feito parte e de quem recebeu mais imediatamente o seu desenvolvimento. Nesse caso, ao produto dá-se os nomes de *filho, renovo, pimpolho*.

87. Por metáfora dá-se às concepções do espírito o nome de *produtos*, ou *produções* do mesmo espírito, a que se aplica, por conseguinte, o nome de *causa, produtor, autor, criador*, e, enfim, de *pai* destas concepções; e por isso a estas se tem dado algumas vezes o nome de *filhas* do espírito que as concebeu [18].

---

[15] Veja-se a Letra H — Notas à Ontologia.

[16] Assim, por exemplo, quando se diz que não há *nada* em uma caixa, quer-se dizer que, examinando-a, tudo o que se vê é idêntico com a mesma caixa. Quando se diz de uma casa que não há ninguém nela, o que se quer dizer é que tudo quanto ali há é diferente de todo ente humano. Quando se diz de um acontecimento ou de um objecto, que ele não existiu ou que nunca existiu, o que se quer dizer é que todos os acontecimentos ou objectos possíveis, nas circunstâncias de que se trata, são ou seriam diferentes desse sobre que versa a questão.

[17] Quer dizer: que é diferente de tudo o que existia antes. Mas que é o que existia antes? *Deus e o caos*, respondiam os pagãos. Unicamente Deus, ensina-nos a revelação na Sagrada Escritura.

[18] V. *Prelecções filosóficas*, pp. 401 e seguintes. — *Essai sur la psychologie*, pp. 149, 166, 239, 250 e 348. — *Encyclopèdie moderne*, artigo *Thèogonie*, onde exemplifiquei estas definições com as doutrinas da mitologia grega e latina.

88. Significando a palavra *nada* que o objecto a que a aplicamos é *diferente de outro* a que tacitamente aludimos (§ 82), segue-se que, empregadas a respeito de qualquer objecto, as seguintes frases: *reduzir-se a nada, converter-se em nada, aniquilar-se* significam *passar a um estado totalmente diferente do que antes era*.

89. Quando a mudança não é inteira, ou não tem lugar senão em certas qualidades, diz-se que o objecto se *metamorfoseou, se transformou*, à medida que as qualidades mudadas são mais ou menos importantes.

90. Se consideramos a importância das qualidades do objecto, que foram mudadas, com relação à utilidade que daí pode resultar para a espécie humana, diz-se que o objecto se *melhorou, se reformou* ou *se aperfeiçoou*; e quando se quer exprimir que, mudando as qualidades do objecto, ele se tornou menos útil, diz-se que se *alterou, se deteriorou, que se degenerou*.

91. Quando porém se quer indicar esta degeneração de um modo mais geral, diz-se que o objecto *deperece* ou *decai*.

92. Quando se trata de um corpo, em tal caso diz-se que ele *cai* em *dissolução*.

93. Quando esse corpo é um ente vivo, diz-se que ele *deperece*, à medida que diminuem as faculdades que o distinguem dos corpos inorgânicos. Quando elas vêm a cessar, diz-se que ele *está morto*, que *pereceu*, que se *aniquilou*, que *entrou no nada*.

94. As expressões mencionadas nos dois parágrafos precedentes, isto é, *cair em dissolução, morrer, perecer*, não tendo significação senão relativamente aos corpos, quer orgânicos, quer inorgânicos, segue-se que elas não podem ser aplicadas aos espíritos; e é isso o que se entende, quando se diz que é da *natureza do espírito ser imortal*.

95. Quando se observa que um corpo B tendo chegado a uma certa distância de C que estava em descanso, este se pôs em movimento para B, ou que se C estava já em movimento para B com um certo grau de velocidade, esta tem aumentado; ou enfim que se C se afastava de B com uma certa velocidade, esta diminuiu ou se aniquilou, ou que C, em vez de continuar a afastar-se de B, se tem aproximado, em todos estes casos, diz-se que *B e C se atraem* ou são reciprocamente *dotados de uma força de atracção;* contando que se não descubra algum outro corpo, que se possa considerar como causa dessas mudanças de C, nos termos de § 53.

96. Diz-se, pelo contrário, que eles se *repelem* ou são reciprocamente *dotados de uma força de repulsão*, quando se quer exprimir que, nas suposições do parágrafo precedente, C, se estava em descanso, se afasta de B; que se estava já em movimento para B com uma certa velocidade, esta se afrouxa, que pára ou mesmo que se afasta; e que, se ele se afastava de B com uma certa velocidade, esta se aumenta.

97. A repulsão entre muitos corpos não tendo sido nunca, ou quase nunca observada sem que haja aproximação ou, o que é o mesmo, atracção de alguns dentre eles, uns para com os outros, ou para com terceiros, segue-se que, quando se diz por uma parte que há atracção entre A e B e por outro lado que há repulsão entre B e C não se fez mais do que enunciar um

só e mesmo facto de dois modos diferentes, porque ser repelido por C não é mais do que afastar-se dele, e afastar-se dele não é mais do que aproximar-se de A, isto é, ser por ele atraído. É sempre um só e o mesmo movimento de B que se refere a A ou a C.

98. Quando a distância entre dois corpos se reputa nula, ou deixa de ser comensurável para nós, diz-se que eles *se tocam* ou que estão em contacto.

99. Quando um corpo C tendo vindo a tocar outro corpo B, este, se estava em descanso, pôs-se em movimento, e se estava em movimento, parou, ou continuou a mover-se com uma velocidade diferente daquela que antes tinha, ou seguindo uma direcção diversa da precedente, diz-se que B foi *impelido* por C, ou que houve *colisão* ou *conflito* entre eles.

100. Tendo mostrado a observação que, nas suposições dos parágrafos precedentes, nenhum corpo qualquer B passa do estado de descanso para o de movimento, ou, se estava em movimento, nunca a sua velocidade se aumentou nem diminuiu, nem a sua direcção mudou, salvo se outro corpo C opera sobre ele, e neste caso C sofre da parte de B um efeito de reacção, exprime-se esta constante e geral observação dizendo-se que B e geralmente todos os corpos são dotados de uma *força de inércia,* mas esta expressão significa somente que se observa sempre o que nós acabamos de mencionar.

101. Quando a força de atracção se exerce entre os átomos, dá-se-lhes o nome de *afinidade* ou de *acção química,* para distingui-la da acção que os outros corpos exercem uns sobre os outros, em que se dá o nome de *acção mecânica*. E é também isto o que constitui a diferença entre a Química e a Física.

102. A força de inércia, que se opõe à separação das moléculas actualmente em contacto umas com as outras, chama-se *coesão*.

103. Da ideia de *coesão* derivam as de sólido, fluido, duro, mole, compressível, incompressível, maleável, dútil, extensível, contráctil, tenaz, flexível, rijo, frágil, fácil de estalar, ou de quebrar, de fazer explosão, elástico, expansível.

104. Quando a *coesão* tem lugar entre todas as moléculas, que se acham em contacto, dá-se ao corpo composto delas o epíteto de sólido.

105. Chama-se *fluido* quando a coesão não tem lugar senão entre as moléculas de um certo volume.

106. Os fluidos, que, abandonados a si mesmos, manifestam, pela sua expansão, a falta de coesão entre as moléculas de um certo volume, recebem o nome de *vapor* quando são visíveis pela reflexão da luz, e o de *gás* quando não são visíveis senão pela refracção.

107. Os fluidos que não manifestam a falta de coesão entre as suas moléculas senão porque abandonados a si mesmos se entornam chamam-se líquidos.

108. Depois da divisão dos corpos em sólidos e em fluidos, vem outra que debaixo de outro ponto de vista os separa em duas grandes classes a saber: uns cujas moléculas não podem experimentar a acção química de nenhum outro corpo sem mudar de natureza; outros que, pelo contrário,

não devem a sua *conservação* senão a uma série de acções químicas, que suas moléculas exercem umas sobre as outras ou sobre um grande número de corpos estranhos.

109. Os corpos que pertencem a esta última classe chamam-se corpos *vivos, orgânicos* ou *organizados*. Os que pertencem à primeira chamam-se corpos *mortos, brutos, inorgânicos* ou *cristalizados*.

110. O complexo das acções químicas conservadoras nos corpos vivos chama-se *vida*, e cada uma das diversas partes, que contribuem de um modo distinto para a sua conservação, chamam-se um *órgão* especial.

111. Os entes vivos subdividem-se em duas secções ou reinos, como também se chamam, a saber: o *reino animal e o vegetal*. Pertencem ao primeiro os que são dotados de vontade. Todos os outros pertencem ao reino vegetal.

112. Além da distinção que acabamos de assinalar entre os corpos orgânicos e os inorgânicos, ainda há a da *reprodução*, que tem lugar nos primeiros e não nos segundos (§ 85).

Notas à Ontologia

A, §§ 5 e 6

Todas as qualidades absolutas dos corpos entram debaixo de algumas das dez categorias mencionadas no § 5, bem como todas as qualidades absolutas do espírito, compreendem-se em alguma das sete categorias especificadas no § 6. Do mesmo modo, todas as qualidades relativas, quer materiais, quer espirituais, encerram-se nas sete categorias de que trata o § 16.

B, §§ 11 e 12

Os assuntos indicados nestes dois parágrafos pertencem uns à Estética e outros à Etologia; portanto, reservamo-nos tratá-los quando chegarmos a estas duas partes do presente curso.

C, § 13

Note o leitor que a significação que damos neste parágrafo à palavra *bem* restringe--se ao que os homens ordinariamente entendem por esta expressão. Portanto, se estendermos a vista além da espécie humana, que nada é mais do que uma pequena e mui pequena parte do Universo, a palavra *bem* deverá significar tudo o que contribui para a conservação e aperfeiçoamento do mesmo Universo em todas as suas partes.

Partindo deste ponto de vista elevado, o filósofo reconhece que os acontecimentos justamente qualificados como um mal relativamente a um indivíduo ou a um certo número de indivíduos, é relativamente ao Universo um *bem efectivo*, pois que é do concurso desses e de todos os demais acontecimentos reputados felizes uns e infelizes os outros que resulta a admirável ordem que desde o princípio dos séculos depõe da infinita sabedoria do Criador do Universo.

D, §§ 16 e seguintes

Eis aqui dispostas em sistema e debaixo de uma forma mais compreensível as diversas expressões que servem para designar as sete espécies de relações mencionadas no § 16.

MAPA SISTEMÁTICO

das palavras que denotam as relações mais genéricas

1. Semelhança
2. Dessemelhança
3. Identidade
4. Diversidade
5. Grandeza
6. Simultaneidade
7. Sucessão.

1. Semelhança

8. Analogia
9. Conformidade

2. Dessemelhança

10. Diferenças acidentais
11. Diferenças essenciais

3. Identidade

12. Unidade
13. Individualidade
13. Imutabilidade
15. Uniformidade
16. Homogeneidade

4. Diversidade

17. Incompatibilidade
18. Nada
19. Multidão
20. Multiplicidade
21. Mutabilidade
22. Variabilidade
23. Variação
24. Mudança

5. Grandeza

25. Quantidade
26. Intensidade
27. Igualdade
28. Desigualdade

6. Sucessão

29. Tempo
30. Duração
31. Causalidade

7. Simultaneidade

32. Distância
33. Contacto

8. Analogia

34. Similitude
35. Paridade
36. Proporção
37. Simetria

9. Conformidade

38. Harmonia
39. Consonância
40. União

11. Diferenças essenciais

41. Heterogeneidade
42. Incompatibilidade

13. Individualidade

43. Indentidade de qualidades essenciais
44. Identidade de lugar
45. Personalidade

14. Imutabilidade

46. Invariabilidade
47. Permanência
48. Conservação

17. Incompatibilidade

49. Disparidade
50. Oposição
51. Repugnância

23. Variação
24. Mudança

52. De qualidades absolutas
53. De relação

25. Quantidade

54. Contínua: Extensão
55. Discreta: Número
56. Absoluta
57. Relativa
58. Determinada
59. Indeterminada

26. Intensidade

60. Extensão
61. Alcance
62. Actividade
63. Criatividade

27. Igualdade

64. Equipolência:
65. — Absoluta
66. — Relativa
67. — Proporcional

28. Desigualdade

68. Aumento
69. Diminuição
70. Superioridade
71. Maioria
72. Minoria
73. Vantagem
74. Excesso

29. Tempo e
30. Duração

75. Absoluto
76. Relativo
77. Determinado
78. Indeterminado

31. Causalidade

79. Agente
80. Paciente
81. Acção
82. Paixão
83. Reacção
84. Efeito
85. Razão: Porque
86. Modo: Como
87. Força

32. Distância

88. Intervalo
89. Espaço
90. Posição
91. Mobilidade
92. Imobilidade
93. Inércia

45. Personalidade

94. Identidade do eu espiritual
95. Identidade do eu corporal
96. União da alma com o corpo

47. Permanência

97. Continuação
98. Prorrogação
99. Prolongação
100. Perpetuação

48. Conservação

101. Manutenção
102. Duração
103. Imortalidade
104. Consolidação
105. Cimentação

49. Disparidade

106. Disparate
107. Contraste
108. Desarmonia
109. Discordância
110. Desproporção

50. Oposição

111. Contrariedade
112. Contradição

51. Mudança de qualidades absolutas e
52. Mudança de relações

113. Essenciais
114. Acidentais

57. Quantidades relativas

115. Multíplices
116. Submúltiplices
117. Partes alíquotas
118. Partes aliquantas
119. Funções
120. Raízes

62. Actividades

121. Força
122. Energia
123. Vigor
124. Veemência

63. Gravidade

125. Peso
126. Importância
127. Consequência
128. Consideração

68. Aumento

129. Crescimento
130. Acumulação
131. Amontoação
132. Adição
133. Repetição
134. Multiplicação
135. Reprodução

136. Determinada
137. Indeterminada
138. Finita
139. Infinita
228. Necessário
229. Mecânico
230. Espontâneo
231. Livre
232. Total
233. Parcial

87. Força

234. Poder
235. Potência
236. Faculdade
237. Capacidade
238. Eficácia
239. Autoridade
240. Virtude
241. Propriedade
242. Força: Actual
243. Efectiva
244. Potencial
245. Virtual

88. Intervalo

246. Interstício
247. Interrupção
248. Mora

89. Espaço

249. Linha
250. Superfície
251. Capacidade

90. Posição

252. Direcção
253. Situação
254. Disposição
255. Colocação

91. Mobilidade

256. Movimento
257. Motor
258. Móvel

92. Imobilidade

259. Absoluta
260. Relativa
261. Quietação
262. Sossego
263. Repouso
264. Estabilidade

93. Inércia

265. Inacção
266. Resistência

113. Mudanças essenciais e
114. Mudanças acidentais

267. Simultâneas
268. Anteriores
269. Posteriores
270. Relativas
271. Regulares
272. Irregulares
273. Constantes
274. Variáveis
275. Interpoladas
276. Periódicas

113. Mudanças essenciais

277. Transformação
278. Metamorfose
279. Transmutação
280. Transubstanciação
281. Melhoramentos
282. Deterioração

114. Mudanças acidentais

283. Modificações
284. Modos
285. Acidentes
286. Circunstâncias

120. Importância

287. Preço
288. Merecimento
289. Valor
290. Taxa
291. Tarifa
292. Apreço
293. Apreciação
294. Avaliação
295. Estimação
296. Estima

256. Movimento

297. Andamento
298. Marcha
299. Impulsão
300. Impulso
301. Repulsão
302. Atracção
303. Atiração
304. Velocidade

300. Impulso

305. Choque
306. Pancada
307. Golpe
308. Percussão
309. Impressão
310. Pressão
311. Compressão

69. Diminuição

140. Minoração
141. Contracção
142. Encolhimento
143. Abreviação
144. Redução
145. Dedução
146. Subtracção
147. Divisão
148. Determinada
149. Indeterminada
150. Divisão: Finita
151. Infinita

70. Superioridade

152. Preeminência
153. Excelência
154. Transcendência

71. Maioria

155. Pluralidade
156. Maior parte
157. Maior número

72. Minoria

158. Menor número
159. Menor parte

77. Tempo determinado

160. Hora
161. Dia
162. Noite
163. Manhã
164. Tarde
165. Noite
166. Semana
167. Mês
168. Ano
169. Lustro
170. Olimpíada
171. Século
172. Termo
173. Época
174. Era

78. Tempo indeterminado

178. Momento
179. Instante
180. Idade
181. Eternidade
182. Sempiternidade

79. Agente

183. Causa
184. Autor
185. Criador
186. Origem

80. Paciente

187. Sujeito
188. Objecto
189. Matéria
190. Fundo

81. Acção

191. Mudança
192. Material
193. Espiritual

82. Paixão

194. Afecção
195. Impressão
196. Mudança

83. Reacção

197. Resistência
198. Recuperação
199. Mudança

84. Efeito

200. Mudança
201. Produção
202. Fruto
203. Renovo
204. Pimpolho
205. Filho
206. Progenitura
207. Criatura
208. Obra
209. Feito
210. Composição
211. Produção
212. Emanação
213. Nascimento
214. Efeito: Actual

215. Real
216. Imaginário
217. Possível
218. Provável
219. Verosímel
220. Certo
221. Incerto
222. Duvidoso
223. Improvável
224. Contingente
225. Fortuito
226. Casual
227. Efeito: Eventual

Reflexão

312. Reflexo
313. Salto
314. Pulo

Atracção

315. Aproximação
316. Gravitação
317. Afinidade
318. Coesão
319. Adesão
320. Aderência
321. União

E, § 48

Deus, a alma humana e a alma dos brutos são os únicos espíritos de que temos conhecimento: da nossa alma, pelo senso interno; da alma dos brutos, pela analogia que há entre um grande número de seus actos com os que em nós se passam e são produzidos pela acção da nossa alma sobre o nosso corpo e da Divindade, pela contemplação da maravilhosa máquina do mundo, que atesta a sua infinita sabedoria e bondade.

Mas em todos os tempos e entre todos os povos, os homens conjecturaram que entre Deus e o homem deve existir um grande número de inteligências intermédias. Tais eram na fase do paganismo as divindades de diferentes ordens, todas muito inferiores ao Deus supremo: tais os anjos, arcanjos, etc., da Escritura Sagrada.

Mas a razão humana, cujas concepções unicamente podem ser objecto da Filosofia, não descobre, na natureza, fenómenos que deva atribuir àquelas inteligências; e, por conseguinte, não podem ser objecto da Filosofia, senão no que ela ensina das qualidades essenciais comuns a todo ente imaterial.

Advirta-se que quando se dá ao espírito o nome de *alma* é porque se quer indicar ser ele o agente a quem se deve atribuir os movimentos que se operam em algum corpo. Daqui vem dizerem os antigos que *Deus é a alma do mundo*. (V. a nota ao § 73.)

Note-se mais que, não entrando a ideia de *extensão* no número das qualidades do espírito, enumeradas no § 10; é isso que se quer exprimir quando se diz que *todo espírito é simples*.

Se são pois incompatíveis as ideias de *espírito* e de *extensão,* também o são as ideias de *ser um espírito* e de *ocupar um lugar,* porque quem diz lugar, diz espaço, e quem diz espaço, diz extensão. *Lugar indivisível,* é uma expressão tão destituída de sentido como a de *espaço indivisível*.

Daqui se infere quanto é insensata a questão que se agita entre os filósofos, quando pretendem designar o lugar onde a alma reside.

Perguntando-se a um cego se fazia ideia da cor vermelha, respondeu que sim, que era como o som de uma trombeta.

Perguntando-se que *lugar* (divisível) *ocupa* ou *em que lugar está um espírito* (indivisível) é tão absurdo como perguntar-se qual é o som de uma cor.

Pode-se, porém, dizer que um espírito está presente em tal ou tal lugar, pois isso significa unicamente que a sua acção se estende a todos os entes compreendidos nesse lugar. Assim se diz com muita propriedade que a *alma está presente em todo o corpo;* que *um chefe está presente em todo o recinto de sua jurisdição;* que *Deus está presente em todo o Universo*.

F, § 74

Sendo pois contingentes aqueles acontecimentos que a razão humana não pode prever, e sendo, além disso, fortuitos os contingentes que não são espontâneos, vê-se que todos os fenómenos do Universo, que não são actos espontâneos dos espíritos que fazem parte dele, constituem uma série de causas e de efeitos necessários (§ 66) a que se tem dado o nome de *sorte, fado, fatalidade, destino;* os latinos chamaram-lhe *sors, fortuna, fatum,* derivados dos nomes *oros, ata* que lhe tinham sido dados pelos gregos.

À expressão destino e ao seu correspondente *fatum* latino haviam os gregos chamado *moros* e *eimarmene* e denotam a decisão tomada pelo Criador do Universo, quando resolveu que as coisas acontecessem, na mesma sucessão dos séculos, como tem acontecido no passado e hão-de acontecer para o futuro. Esta mesma ideia é denotada pela palavra *Providência.*

G, § 75

Este mesmo pensamento de um espírito, causa primeira e espontânea que deu origem e impulso a toda essa série de fenómenos a que se chama o *mundo,* do mesmo modo que a nossa alma dá impulso às diversas partes do nosso corpo, é o que os antigos quiseram exprimir dizendo que o mundo é um *ente animado, cuja alma é Deus.*

Levando mais adiante o seu discurso, acrescentavam que, sendo uma grande parte dos fenómenos do Universo efeito da acção das almas dos homens sobre os respectivos corpos e, por meio deles, sobre o resto do mundo, as almas dos homens fazem com a divindade o complexo das causas motrizes do mundo material. E, portanto, a este complexo é que a maior parte dos antigos filósofos deram o nome de *alma do mundo,* isto é, a própria *divindade,* donde eles concluíam que as almas humanas, e geralmente todos os espíritos, são parte, ou, como também eles se exprimiam, *emanações da divindade.*

H, § 81

É neste sentido que, tratando-se de um soberano que elevou um seu vassalo do estado mais obscuro a alguma alta dignidade, se diz que o *tirou do nada,* expressão que unicamente designa a imensa diferença entre o estado actual e o passado do vassalo.

I, § 101

Conviria ajuntar a estas duas sortes de acções, *mecânica e química,* geralmente adoptadas pelos filósofos, uma terceira espécie que já alguns deles têm indicado com o nome de *acção dinâmica,* mas que nenhum tem definido, que nós saibamos.

Conservando-lhe, pois, o epíteto de *dinâmica,* à falta de outro melhor, diremos que se emprega esta expressão para denotar aqueles casos em que uma substância material ou imaterial, não só põe em movimento outra substância, no seu todo ou em suas partes, como acontece com a força mecânica, porém, muda-lhe as suas qualidades, sem contudo formar com ela uma nova substância, como acontece com a força química. Tal é a acção que, frequentemente, se vê exercer a electricidade, as substâncias eminentemente venenosas e muitos remédios aplicados em doses infinitamente pequenas.

PSICOLOGIA

1. A Psicologia tem por objecto as faculdades próprias do espírito, e compreende a Ideologia, a Gramática, a Etologia e a Estética.

2. As faculdades do espírito encerram-se em duas, a saber: *sensibilidade* e *espontaneidade* [1].

3. Aos efeitos produzidos na alma pelos órgãos da sensibilidade dá-se em geral o nome de *sensação.*

4. Mas para distinguir os que são produzidos somente pelos órgãos internos dos que provêm da acção dos órgãos externos [2], deu-se aos primeiros o nome de sentimentos e reservou-se para os segundos, em sentido restrito, o nome de sensações [3].

5. As sensações dividem-se em tantas classes, quantas são as qualidades mencionadas nos §§ 5 e 6 da Ontologia. Estas classes dividem-se em tantas ordens, quantas são as diversas sortes de relações especificadas nos §§ 16 e seguintes daquela parte do presente Curso.

6. Para se denotar que a sensação experimentada pela alma é efeito da acção de um corpo sobre os órgão da sensibilidade, dá-se-lhe o nome de *impressão.*

7. E para se denotar que o objecto não só fez uma impressão no espírito, mas que ela durou um tempo mais ou menos considerável, dá-se-lhe o nome de *percepção.*

8. No exercício da *sensibilidade* ou, o que vale o mesmo, da *faculdade de sentir,* a alma é puramente passiva, porque o que nela se passa é efeito dos movimentos que se operam nos nossos órgãos internos ou externos [4].

9. No exercício da *espontaneidade* ou, o que vale o mesmo, *da força motriz* que a alma exerce sobre o corpo, ela é activa, porquanto aquela expressão designa o que se passa no espírito e que constantemente precede a certos movimentos do nosso corpo que não são causados nem por corpo algum externo, nem por outra alguma parte do nosso mesmo corpo.

---

[1] V. Letra A — Notas à Pscilogia.

[2] V. Letra B — Notas à Psicologia.

[3] V. Letra C — Notas à Psicologia.

[4] V. Letra D — Notas a Psicologia.

10. O complexo destas duas faculdades, que o espírito e o corpo possuem de obrar um sobre o outro, é o que se chama *união da alma com o corpo* [5].

11. Tanto no exercício da sensibilidade como no da espontaneidade pode o espírito experimentar *prazer* ou *desprazer*; assim como também os pode produzir em outros entes sensíveis.

12. À propriedade de causar prazer dá-se o nome de *agrado;* e à de causar desprazer dá-se o nome de *desagrado* [6].

13. Os *sentimentos* dividem-se em três classes, a saber: uns são actos de sensibilidade; outros que são actos de espontaneidade; e outros, enfim, que são comuns a ambas aquelas faculdades.

14. Os sentimentos de qualquer das três mencionadas classes são de duas sortes, a saber: uns *lógicos* e outros *etológicos.*

15. Chamamos *sentimentos lógicos* àqueles em que se dá comparação, juízo, ou raciocínio.

16. Chamamos *etológicos* todos aqueles sentimentos em que se atende à condição de serem acompanhados de dor ou de prazer.

17. Os sentimentos etológicos denominam-se *morais* todas as vezes que provêm do exercício da liberdade.

18. Os sentimentos lógicos fazem objecto da Ideologia e da Gramática.

19. Os sentimentos etológicos fazem objecto da Etologia e da Estética.

20. Tanto os sentimentos lógicos como os etológicos podem ser actos de diátese ou de imaginação e fantasia.

21. Os sentimentos etológicos subdividem-se em patológicos e instintivos.

22. Chama-se *imaginação ou fantasia* a faculdade de ter na ausência dos objectos externos as mesmas ideias que eles em nós excitaram, obrando sobre os órgãos externos da sensibilidade.

23. A fantasia representa, umas vezes, os objectos, tais quais os observamos quando presentes; outras vezes no-los representa diferentemente combinados, de muitas e mui diversas maneiras. Às ideias assim formadas arbitrariamente pela fantasia dá-se o nome de *imaginárias;* entretanto, àquelas que são produzidas pela acção dos objectos presentes dá-se o nome de *reais.*

24. Qualquer, porém, que seja o modo porque se nos representam as ideias dos objectos ausentes, como cada uma daquelas ideias é uma simples reprodução da primeira sensação, dá-se a qualquer daqueles estados do nosso espírito o nome de *recordação* ou *lembrança.*

25. Quando a representação dos objectos por via da imaginação é assaz forte para absorver toda a nossa atenção, dá-se-lhe o nome de *transporte.*

26. Se ela é acompanhada de uma violenta paixão pelos objectos representados, dá-se-lhe o nome de *entusiasmo.*

---

[5] V. Letra E — Notas à Psicologia.

[6] Às vezes, tomam-se estas duas expressões figuradamente por sinónimos, a primeira de prazer e a segunda de desprazer.

27. Se o entusiasmo versa sobre objectos pertencentes às belas-artes, dá-se-lhe o nome de *inspiração;* e mais particularmente o de *estro,* se o objecto for a poesia ou a música.

28. Quando as ideias que se reproduzem ao nosso espírito, durante a ausência dos objectos, não são as de nenhuma das suas qualidades, mas sim as dos sinais que os representam, tais como os seus nomes, símbolos ou emblemas, dá-se a essa espécie de lembranças o nome de *simples actos de memória* [7].

29. Por diátese entendemos o sentimento que excita no nosso ânimo a acção das diversas partes da nossa organização, umas sobre as outras [8].

30. A *diátese* pode ser *activa* ou *inerte, normal* ou *anormal.*

31. Há *diátese* activa todas as vezes que as diversas partes do nosso corpo excitam no nosso ânimo as sensações que lhes correspondem, sempre que sobre elas obram os diversos objectos externos ou internos.

32. Diz-se *diátese inerte* aquele estado de qualquer parte do nosso corpo durante o qual se acha suspensa a faculdade dela excitar no nosso espírito as sensações ou sentimentos que lhe correspondem [9].

33. Quando a inércia é de tal modo permanente que se nota considerável perda das ideias adquiridas ou absoluta incapacidade de adquirir outras de novo, dá-se a estas diversas sortes de diátese os nomes de *demência* ou *estupidez.*

34. Verifica-se a *diátese normal* sempre que todos os órgãos internos e externos, tanto da sensibilidade como da espontaneidade, conservam a faculdade que lhes é própria de obrarem sobre o espírito e de serem por ele postos em momento, como cumpre à conservação de nosso bem-estar.

35. Diz-se haver *diátese anormal* todas as vezes que alguns dos órgãos externos se acham mais ou menos inertes; entretanto que os correspondentes órgãos internos se acham em actividade.

36. Quando a fantasia se exerce durante a diátese anormal, dá-se ao estado do espírito em semelhante caso os nomes de *sonho,* de *delírio* ou de *loucura.*

37. Nos *sonhos* a diátese não é só anormal, mas também inerte; porque só tem lugar durante o sono.

38. Se, durante o sono, nós conservamos o grau de espontaneidade preciso para pôr em movimento algumas partes do nosso corpo, quer sejam internas, quer externas, dá-se a este estado o nome de *sonambulismo.*

39. Se durante o sonambulismo a alma experimenta afecções ou exerce actos que não são efeito da acção dos objectos sobre os órgãos externos, nem são recordação de factos anteriormente sabidos, diz-se dela que se acha num estado de *lucidez.*

---

[7] V. Letra F — Notas à Psicologia.

[8] A este sentimento que nós chamamos diátese costumam os filósofos dar o nome de *consciência* ou de *senso íntimo;* duas expressões viciosas: a primeira porque a palavra consciência tem outras significações, e a segunda porque toda a sensação, todo o sentimento é íntimo. Para evitar pois estes equívocos é que julgamos conveniente adoptar a palavra *diátese.*

[9] V. Letra G — Notas à Psicologia.

40. Os meios pelos quais se diz que qualquer pessoa se constitui a si mesma ou a outrem no estado de sonambulismo, com lucidez ou sem ela, chama-se *goecia*•, *encantamento* ou *encanto* [10].

41. No *delírio,* os órgãos externos acham-se em estado de diátese activa, mas os efeitos da sua acção sobre o espírito são destruídos, ou pelo menos modificados pela que exercem os órgãos internos.

42. Se o delírio é pouco considerável, quer seja quanto à sua intensidade, quer seja quanto a sua duração, denomina-se simplesmente *delírio* ou *tresvario*.

43. Mas se ele é permanente, ainda que com intervalos mais ou menos consideráveis, chama-se *mania, loucura* ou *insânia*.

44. Se a mania se limita a certos e determinados objectos, chama-se *monomania*.

45. A monomania que versa sobre assuntos de pouca importância chama--se *sestro*.

46. Tanto ao delírio como à loucura dá-se o nome de *alienação;* e quando esta é acompanhada de actos de violência do alienado contra si mesmo ou contra terceiro, chama-se-lhe *frenesi, fúria, furor, mania*. Importa porém advertir que, assim como nem todos os loucos são furiosos, nem todos os furiosos são loucos [11].

47. Durante os sonhos, bem como nos acessos de delírio ou de loucura, tem, muitas vezes, o espírito a consciência de que há incompatibilidade entre o estado actual das coisas e o que a fantasia representa. Outras vezes, só depois de passado o paroxismo é que se reconhece aquela incompatibilidade. A esta consciência de dois sentimentos simultâneos e contraditórios damos o nome de *diplase*.

48. Aos objectos das ideias que dão origem à diplase dá-se-lhes o nome de *quiméricos* ou *imaginários,* e dos outros diz-se que são *reais* e *efectivos* [12].

49. A diátese activa é às vezes acompanhada do sentimento da *personalidade* ou, o que vale o mesmo, do nosso *eu*.

50. Diz-se haver sentimento de personalidade, todas as vezes que se dá o concurso de duas sensações, de duas recordações ou de uma sensação [13] e de uma recordação, sentindo nós, em qualquer destes casos, que o espírito que experimenta uma daquelas sensações ou recordações simultâneas é o mesmo que experimenta ou experimentou a outra.

• Do grego, *goeteia*.

[10] V. Letra H — Notas à Psicologia.

[11] V. Letra I — Notas à Psicologia.

[12] V. Letra K — Notas à Psicologia.

[13] Note-se que nós empregamos aqui a palavra sensação no sentido mais extenso que compreende tanto as sensações, em sentido restrito, como os sentimentos (Psicologia, §§ 2 e 4).

51. Também se diz em tais casos que o espírito tem o sentimento da sua identidade pessoal.

52. A todo indivíduo de quem se pode dizer que é dotado de sentimento da sua personalidade ou o que vale o mesmo, da sua *identidade pessoal* dá-se o nome de *pessoa*.

53. Sendo inseparáveis as afecções da alma das do corpo, no actual estado da nossa existência, segue-se que o sentimento da identidade pessoal do espírito é inseparável do sentimento da identidade daquela arte do nosso corpo a que correspondem aquelas sensações ou recordações simultâneas de que, na forma do parágrafo antecedente, deriva o sentimento da personalidade.

54. Do constante concurso do sentimento destas duas identidades, do espírito e do corpo, resulta que a palavra pessoa significa, ordinariamente, um indivíduo composto de alma e de corpo [14].

55. Este concurso do sentimento daquelas identidades faz parte da ideia complexa que se costuma designar pela expressão de *união da nossa alma com o nosso corpo* (v. § 10 de Psicologia).

56. A expressão *nosso corpo* denota que o sentimento que temos da sua identidade difere do sentimento da identidade de qualquer outro *corpo externo* que em diferentes tempos afectou os nossos sentidos.

57. A diferença mencionada no parágrafo antecedente consiste em que qualquer *corpo externo* que obra sobre qualquer órgão da sensibilidade não produz no nosso espírito mais de que *uma única* sensação em um momento dado. Entretanto, qualquer parte do *nosso corpo,* obrando sobre alguma outra parte, produz duas sensações simultâneas [15].

58. Dá-se aos sentimentos o epíteto de *patológicos,* e denominam-se *necessidades* todas as vezes que se pretende indicar que eles são acompanhados de dor ou desprazer que cessam com a posse de certos objectos ou com a prática de certos actos. Em tais casos, diz-se que a *falta* ou a *privação* daqueles objectos ou a impossibilidade de praticar aquelas artes nos faz *sofrer,* que temos *necessidade* de possuir uns e de praticar os outros. Estes sentimentos fazem objecto da Etologia.

59. Os *sentimentos* a que se dá o nome de *instintivos,* bem como a respectiva faculdade a que se chama instinto, compreendem os actos de espontaneidade que têm por efeito procurar a aquisição dos objectos necessários ao nosso bem, ou de evitar os nocivos, antes de conhecermos, por anterior experiência própria ou alheia, a utilidade dos primeiros ou a malignidade dos segundos [16].

---

[14] V. Letra L — Notas à Psicologia.
[15] V. Letra M — Notas à Psicologia.
[16] V. Letra N — Notas à Psicologia.

60. Quando os actos instintivos são de natureza tal que, praticados com conhecimento de causa, se denominariam moralmente bons (v. § 17), diz-se que procedem de sentimento ou senso moral, de um *sentimento inato da virtude, de virtude inata, de uma boa inclinação, de um dom natural, de um bom carácter natural, de um bom gênio,* expressões todas sinónimas e equivalentes entre si [17].

Notas à Psicologia

A, § 1

A faculdade que aqui designamos pelo nome de *espontaneidade* é denotada por uns com o nome de *actividade,* e pelos outros com o de *força motriz.*

Não adoptamos o primeiro, porque é nimiamente geral, compreendendo tanto a actividade dos corpos, como a dos espíritos.

O nome de *força motriz,* posto que mais restrito, é igualmenle aplicável a ambas aquelas sortes de substâncias.

B, § 4

Os órgãos da sensibilidade prolongam-se desde a superfície interna e externa do nosso corpo, até se irem reunir em uma só massa, a que se deu o nome de encéfalo.

Às partes, de que esta víscera se compõe, chama-se-lhes *órgãos internos da sensibilidade,* e as suas prolongações, até a superfície do corpo, *órgãos externos.*

Que certas partes do nosso corpo, a cujo complexo se tem dado o nome de *sistema nervoso,* são exclusivamente os órgãos da sensação, é doutrina corrente de todos os séculos.

Também é doutrina, geralmente reconhecida, que este sistema geral se compõe de sistemas parciais, cada um apto para produzir uma espécie de sensação, diferente dos outros.

Posto que menos vulgar, anatomistas houve que, em várias épocas, ensinaram acharem-se confiados ao cérebro, isto é, à parte anterior do encéfalo, as funções intelectuais, e ao cerebelo, isto é, à parte posterior do mesmo encéfalo, a faculdade de pôr em movimento os nossos membros e os músculos em geral, bem como aquelas a que damos os nomes de desejos, paixões e instintos.

Alguns houve que conjecturaram dever cada um dos diversos talentos e propensões de que o homem é dotado ter no encéfalo uma certa e determinada localidade, pois se observa que certas lesões locais trazem, após si, graves alterações naquelas faculdades intelectuais ou sensitivas.

Estava reservado para o grande Gall determinar, com precisão, um grande número daquelas regiões, tanto na massa do mesmo encéfalo como nas correspondentes regiões do crânio.

As elevações e depressões deste último nem sempre são bem sensíveis, sobretudo aos olhos e ao tacto das pessoas pouco exercitadas; mas tanto um, como o outro

---

[17] V. Letra O — Notas à Psicologia.

destes dois sintomas são frequentemente palpáveis aos olhos do vulgo e, por conseguinte, o filósofo não podia deixar de entrever a possibilidade de coligir, algum dia, um suficiente número de factos para resolver, ao menos em muitos casos ou por aproximação, o grande problema de determinar pela configuração do crânio ou pela anatomia do encéfalo as faculdades intelectuais e morais de qualquer indivíduo sobre quem se pode instituir uma semelhante averiguação.

Gall criou esta ciência e seus discípulos, entre os quais figuram com distinção Spurzheim e Dumoutier, têm-na levado a um notável grau de desenvolvimento, debaixo do nome de *Frenologia*.

Muito se tem feito, mas ainda resta muito mais por fazer. Os factos são numerosos, mas a classificação e sobretudo a nomenclatura da ciência estão, sobremaneira, atràsadas.

Conexa com esta ciência está a da *Fisiognomia* que deve a Lavater os seus últimos progressos. Por esta expressão não se entende somente as feições e movimentos das diferentes partes do rosto que indicam as nossas propensões, mas o complexo de todos os movimentos e gestos que podem servir de indício do que se passa no nosso ânimo.

C, § 4

Por não haverem reflectido nestes dois sentidos da palavra sensação, ou fingindo ignorá-lo, para obterem a fácil glória de debelar um Aristóteles, um Locke, um Condillac, certos escritores modernos increparam aqueles grandes filósofos de terem negado ou desconhecido no nosso espírito ideias e sentimentos que de certo não são o resultado da experiência, e, portanto, se não podem confundir com as que só depois da experiência e por efeito de reflexão costumam ter lugar. Tais são, dizem eles, a ideia do *belo,* que nos encanta desde a primeira vez que o encaramos; a do *útil,* que por instinto nos faz correr para o que é indispensável à nossa conservação e nos faz evitar o que lhe é contrário; e, enfim, a do *honesto,* que nos deleita na presença de qualquer acto virtuoso, e nos horroriza com a vista de qualquer crime.

Esta increpação só pode ser feita de boa fé por quem não tiver lido atentamente os escritos daqueles filósofos.

Todos eles mencionam, expressamente, os diversos sentimentos ou afecções do nosso espírito, que nem sempre acompanham as sensações produzidas pela acção dos objectos externos. O que eles disseram a respeito destas afecções é que elas nunca têm lugar, senão conjuntamente com a impressão dos objectos sobre os órgãos externos da sensibilidade ou depois dessas impressões por via da recordação delas.

Assim, nenhum daqueles filósofos dissimulou que a agradável harmonia de um concerto arrebata a quem nunca aprendeu a arte de música; que o cheiro de um manjar, os eflúvios de uma bebida útil à nossa existência nos movem a apoderarmo--nos daqueles objectos e que o cheiro nauseabundo de certos venenos nos leva a evitá-los; que sentimos prazer à vista da virtude e horror na presença de certos crimes. Mas, porventura, é menos verdade que estas afecções fazem parte da sensação que nesse momento experimentamos pela acção daqueles objectos sobre os nossos olhos, sobre o gosto ou sobre o olfacto? Não é exacto dizer que, se ficamos com aquelas ideias, elas têm a sua origem na sensação de que faziam parte?

Certo de que nem sempre as sensações são acompanhadas de semelhantes afecções, mas por isso é acaso menos certo de que aquelas afecções jamais existem antes de se terem experimentado as correspondentes sensações?

Logo, quando aqueles filósofos diziam que toda a sensação é uma ideia e que *toda a ideia é uma sensação*, nada mais faziam do que referir de um modo sumário dois factos incontestáveis, a saber:

1.º Que sempre que temos uma sensação, temos uma ideia; e que, nesse momento, a afecção de nossa alma a que damos o nome de *sensação* não é distinta daquela que denominamos ideia, e que isso é o que significa: *ter origem na sensação*.

2.º Que as ideias ou afecções quaisquer de nosso espírito, na ausência dos objectos, todas são mera reprodução das que fizeram parte da sensação que esses objectos nos fizeram experimentar, quando, presentes, obraram sobre os órgãos externos da sensibilidade.

Tal é, textualmente, a doutrina dos três filósofos, cujos nomes havemos citado, e de inumeráveis outros grandes escritores que professaram as mesmas opiniões.

Que deveremos pois pensar daqueles que os acusam de erros que eles, não só não cometeram, mas que tão explicitamente repudiaram? Torno a dizer: ou não os leram com atenção, ou atribuíram-lhes erros que eles nunca ensinaram, para daqui tirarem, a pouco custo, a vã glória de parecerem superiores aos maiores talentos dos antigos e dos modernos tempos.

O erro destes novos Aristarcos é o mesmo que cometeram os que antes deles ensinaram que todas ou muitas das nossas ideias são inatas. Confundiram a *faculdade de ter ideias* com as ideias mesmas, porque em se lhes perguntando, se antes de ter provado um manjar, já tínhamos ideia dele, ou se, antes de ver uma pessoa, já a conhecíamos, respondiam que não, mas que aquelas ideias estavam na alma, em potência, e que os objectos não fazem mais do que despertá-las, e desse modo aparecerem de facto.

Assim, a pretendida preexistência das *ideias do belo e do honesto*, como as ideias inatas, não são mais do que a faculdade de ter aquelas ideias do momento em que os respectivos objectos obrem sobre os nossos sentidos. E quem duvidou jamais que nós nascemos com essas faculdades ou com a aptidão de elas desenvolverem-se?

D, § 8

Alguns filósofos, reputando desairoso para a alma o dizer-se que ela é passiva nas sensações, sustentaram que ela é sempre activa. Mas examinando-se os argumentos em que eles se fundam, reconhece-se que, por um lado, não tinham ideia clara do que era ser activo ou passivo e, por outro lado, confundiam a acção com a reacção. Sem dúvida, a alma, depois de ter experimentado o efeito que nela produz a acção dos órgãos da sensibilidade, exerce sobre elas uma reacção e, neste segundo momento, decerto é activa, sem que por isso se possa dizer que, no momento anterior, ela não foi passiva; foi-o, porque ser passivo não quer dizer senão que mudou em segundo lugar, e ninguém duvida que ela não sentiu senão depois da mudança experimentada pelos órgãos sensórios.

E, § 10

Tem sido renhida questão entre os filósofos explicar como é que a alma, substância espiritual, obra sobre o corpo, e este obra sobre a alma.

Jamais teria havido semelhante questão, se se tivesse começado por definir o que significa *obrar uma substância sobre a outra* e o que significa a palavra *como*.

Mas nesta, como na maior parte das outras questões, ou não definiram supondo isso coisa escusada, ou deram definições mais escuras ou mais equívocas do que as expressões que se tratava de aclarar definindo-as.

Bastaria, pois, aplicar à presente questão as definições que na Ontologia (§§ 53 e seguintes) havemos dado daquelas expressões, para fazemos ver aos nossos leitores como ela assenta toda sobre um equívoco.

Com efeito, três são as opiniões emitidas pelos filósofos a este respeito: a primeira é a dos Escolásticos, os quais diziam que, propriamente, a alma e o corpo não obram mas influem um sobre o outro. Chamaram a isto *influxo físico;* a segunda opinião é a de Malebranche, o qual dizia que a alma e o corpo não podiam obrar ou influir um sobre o outro, mas que dado um movimento nos denominados órgãos sensórios, Deus faz nascer na alma a correspondente sensação, bem como, dado na alma certo desejo, Deus faz-lhe corresponder certo e determinado movimento no corpo; a terceira opinião, enfim, é a de Leibniz que, rejeitando as duas primeiras, disse que o Criador, desde o primeiro momento da existência da alma e do corpo, os há formado de maneira que a série de afecções da alma e a série de movimentos do corpo, durante a sua união, se correspondessem entre si tão perfeitamente, como se um dependesse do outro, bem como, em um relógio, o ponteiro das horas e os dos minutos se correspondem constante e regularmente entre si, posto que o jogo do primeiro seja independente do do segundo. a esta sua maneira de explicar deu Leibniz o nome de *Harmonia prestabilita*.

Para avaliarmos até que ponto estes três sistemas se conformam entre si, bastaria as expressões em que eles se acham concebidos.

Que quer dizer: a alma e o corpo *influem,* mas não *obram* um sobre o outro?

Não se pode dizer que uma substância *influi* sobre outra, senão quando se reconhece que a primeira *exerce uma acção* ou, o que vale o mesmo, obra sobre a outra. *Influir* denota pois uma acção, mas não a principal. Portanto, os Escolásticos dizendo que o corpo *não obra mas influi* na alma quando esta experimenta uma sensação, reconhecem que o corpo obra sobre a alma, mas não como causa principal. Incumbia-lhes, pois, a obrigação de mostrar qual era essa causa principal, isto é, qual é a substância (sem serem os corpos que obram sobre os nossos órgãos) que primeiro mudou para que a alma experimente essa mudança a que se chama sensação. Já se vê que o não poderiam mostrar, porque na hipótese de que se trata, não entra em consideração nenhuma outra substância senão a alma que sente e o corpo que é sentido.

Donde se segue que o que os Escolásticos chamam *influir* é *obrar*.

Que quer dizer: Deus faz nascer na alma sensações correspondentes aos movimentos acontecidos no corpo, e produz no corpo movimentos correspondentes às afecções da alma?

Como é que Deus produz? Malebranche e todo o mundo responderá: *Querendo*.

Logo, aquela doutrina do ilustre oratoriense reduz-se a dizer que: quando a alma tem certas afecções, quer Deus que, no corpo, se sigam certos movimentos, e que quando o corpo tem certos movimentos, quer Deus que a alma experimente certas afecções.

Isto reduz-se a dizer que Deus quer que a alma obre sobre o corpo, e o corpo sobre a alma; pois que obrar não é outra coisa senão o mudar um sempre primeiro e o outro depois. (Ontologia, § 58).

Qual vem, pois, a ser a opinião de Malebranche? Que a alma obra sobre o corpo e o corpo sobre a alma, porque Deus quer.

Mas quem pôs jamais em dúvida que o que acontece no mundo é porque Deus quer? Deixando pois de parte esta desnecessária causal, fica reduzida a tese de Malebranche a dizer, como os Escolásticos, que a alma e o corpo obram um sobre o outro.

O sistema da *Harmonia prestabilita* de Leibniz não difere do de Malebranche, senão em que este dizia: *Deus quer, em cada caso particular,* que a tais mudanças acontecidas no corpo se sigam tais modificações na alma e *vice-versa*. Leibniz substitui ao presente *Deus quer,* o pretérito: *Deus quis*. Mas, como Deus *quis* sempre o que *quer,* e nele não é diferença de tempos, é fútil a substituição. Portanto, podemos dizer de Leibniz, como de Malebranche, que intrometem, sem necessidade, uma ideia que nunca entrou em questão, a saber: que as coisas acontecem porque Deus assim o quer e quis desde que criou o mundo e ainda antes de o criar; e, portanto, removida esta ideia, como uma inútil adição, reduz-se o sistema de Leibniz, como os outros dois, a afirmar que sempre a certos movimentos do corpo se seguem certas afecções da alma e vice-versa. E como isso é que se chama obrar uma daquelas duas substâncias sobre a outra, todos os três sistemas se reduzem a afirmar que elas obram uma sobre a outra.

Todos eles afirmam, pois, uma e a mesma verdade, mas não é disso que se tratava: o que aqueles autores se propunham era explicar o como essa acção se opera, e, de certo, não é explicar o *como* elas obram uma sobre a outra, repetir, simplesmente, por estes ou por aqueles termos, que elas obram uma sobre a outra.

Daqui provém de alguns outros filósofos, reconhecendo que aqueles três sistemas nada explicavam, concluíram que: *o modo da união da alma com o corpo era inexplicável e mesmo incompreensível.*

Não é esta a conclusão que eles deveriam ter tirado, mas sim que não há nada que explicar quando se afirma que a alma está unida ao corpo, mas nem por isso se segue que não compreendemos o que afirmamos.

Com efeito, esta frase quer dizer que sempre a certas mudanças do corpo se seguem certas mudanças na alma. Ora, dizer isto é expor o *como* acontece o facto em questão (Ontologia, § 57), e logo já não resta mais nada a acrescentar nem mais *explicação a dar do modo como* aqueles factos acontecem.

Não é menos evidente ser inepta a asserção de que é incompreensível o *como* aquelas duas substâncias obram uma sobre a outra, pois que *compreender como* uma substância obra sobre a outra é saber quais são as mudanças de cada uma delas e qual dessas mudanças é primeira, qual é segunda (Ontologia, § 57) ora, nós sabemos qual é a sensação que experimentamos e qual a mudança que a precedeu no nosso corpo; logo, compreendemos o como isto acontece. O mesmo se deve dizer a respeito da acção da alma sobre o corpo.

F, § 27

A distinção que aqui fazemos entre a recordação dos objectos e a dos seus nomes não só é real, pois que os nomes não são os objectos, mas convém muito que o filósofo compreenda toda a importância desta teoria.

Se o nosso espírito, tendo de discorrer sobre os objectos ausentes, fosse obrigado a retraçar por força de imaginação a totalidade das ideias correspondentes ao complexo das qualidades que o compõem, a grande multiplicidade destas e a sua imensa variedade produziriam tal confusão, e de tal modo cansariam os órgãos sensórios que a esse fim seria preciso pôr em movimento, que bem depressa cairíamos numa completa apatia.

Felizmente existe entre as ideias mais abstractas e as diversas qualidades materiais do corpo uma tão íntima relação que, as mais das vezes, basta representar-se-nos algumas daquelas qualidades materiais para deduzirmos, de sua comparação, conclusões muito importantes a respeito destas outras qualidades abstractas.

Assim, a pintura, mesmo imperfeita, de um leão nos suscita a ideia de força, a de um galo, a de vigilância e a de um cão, a de fidelidade, etc.

Um simples gesto que sabemos costuma andar anexo à cólera, à compaixão ou ao medo basta para nos trazer à memória os sentimentos designados por estas expressões.

Era pois natural que os homens, quer seja para consigo mesmos discorrerem sobre os objectos, quer seja para comunicarem aos outros os seus pensamentos, empregassem estes ou outros semelhantes meios, a que se deu o nome de *sinais* das nossas ideias e pensamentos.

Aos sinais que, mediante uma simples relação, podem suscitar a ideia do objecto em questão, como nos exemplos que há pouco demos do leão, do galo ou do cão, deu-se-lhes o nome de *simbólicos.*

Como, porém, pelo hábito de reconhecer em desenhos mal traçados o sinal simbólico que havia querido representar a pessoa que o traçara, os homens se foram acostumando a entender-se com figuras que cada dia se afastavam mais e mais, posto que gradualmente, do primitivo símbolo, vieram os sinais a ser de tal modo desfigurados que, só por convenção, é que se sabia a sua significação, mas, enfim, esta tácita convenção existia no povo, todos entendiam aqueles sinais e, portanto, deu-se-lhes o nome de *demóticos.*

Mas assim como se tinham inventado sinais escritos ou desenhados para representar os objectos, era natural que se inventassem para representar aos olhos os diversos sons que constituem as palavras; e como já estas são sinais dos objectos, vinham aquelas novas figuras a ser sinais de sinais; e deu-se-lhes o nome de *fónicos.*

Temos pois que as *palavras,* os *gestos,* as *figuras simbólicas,* as figuras convencionais *demóticas* e os caracteres representantes dos sons ou *fónicos* prestam todos o mesmo serviço ao discurso, em razão da sua maior simplicidade, sendo uns menos complicados do que os outros, mas todos eles muitos mais simples do que os objectos que eles são destinados a representar e, portanto, muito mais fáceis de serem manejados, para servirem como meios de execução dos nossos raciocínios.

Daqui vem que a faculdade de discorrer se achará tanto mais desenvolvida em uma nação, quanto for mais simples e mais regular o sistema de sinais escritos ou falados que ela tiver à sua disposição e quanto for mais simples e ao mesmo tempo mais variada e regular a sua linguagem.

O mesmo se deve dizer de cada uma das ciências. Nem as Matemáticas levam tamanha vantagem sobre todas as outras ciências senão por efeito da admirável simplicidade da sua nomenclatura.

De passagem, notaremos que não conhecem esta tão importante verdade os matemáticos, que empregam em seus escritos e demonstrações o confuso palavreado da linguagem vulgar, em vez de se servirem exclusivamente dos simplíssimos sinais geométricos ou algébricos que constituem a sua particular nomenclatura. Nem os matemáticos devem esperar fazer progressos ulteriores se não aumentarem a sua linguagem algorítmica, pois, só por meio dela e à proporção do seu aperfeiçoamento é que a análise moderna tem chegado ao auge a que a vemos elevada.

Posto que *imaginação* e *fantasia* sejam duas expressões sinónimas, não se segue que possam empregar-se sempre indistintamente uma pelo outra.

A representação dos objectos ausentes pode verificar-se no nosso espírito, enquanto, por efeito do nosso organismo, diversas partes do nosso corpo obram

umas sobre as outras, sem serem postas em movimento pelo nosso espírito; ou sendo a alma quem reproduz nos nossos órgãos internos da sensibilidade os mesmos movimentos que aqueles objectos produziram quando foram presentes.

Para se distinguirem, pois, estes dois casos é que se adoptaram aquelas duas expressões; e, por isso, diz-se que a *fantasia*, bem como os sonhos de que ela é a causa, são comuns a todos os animais; entretanto, que a *imaginação* nem a todos os homens foi concedida em grau digno de se notar. Por ela faltar à maior parte dos homens é que os poetas e artistas distintos sempre foram em muito pequeno número.

G, § 32

Dá-se, a este estado, os nomes de adormecimento, entorpecimento, letargo, coma, modorra, sonolência, sono, segundo o grau de inércia a que o nosso organismo se acha reduzido.

A exposição de fenómenos que se observam no corpo animal, durante estes diversos estados, pertence à *Fisiologia*.

H, § 46

As expressões definidas nestes três parágrafos denotam os fenómenos que se observam nas experiências do *magnetismo animal*, e cuja exposição compete à *Fisiologia*.

Só notaremos da passagem que, à sombra do magnetismo animal, se tem praticado inumeráveis embustes, e que é a estas que se aplicam propriamente as expressões definidas no § 40.

I, § 46

A observação com que finaliza este parágrafo é mais importante do que deve parecer à primeira vista. É que, de facto, muitas vezes se tem qualificado de *loucos* e *alienados* indivíduos em quem unicamente se haviam notado actos de furor ou de frenesi; erro que não só tem causado a ruína de muitas famílias, mas tem custado a muitas pessoas a vida e a honra.

Por outro lado, tem ficado, não poucas vezes, impunidos crimes horrorosos, escudados com o título de mania e mais particularmente com o de monomania.

Vê-se pois quanto aquela observação é importante em assuntos tão transcendentes de *Medicina legal*.

K, § 48

Daremos em prova desta nossa teoria um exemplo que cada um poderá comprovar com a sua própria experiência.

Suponhamos ter eu um sonho tal, que se me representam, na fantasia, os objectos que me rodeiam no mesmo quarto em que estou dormindo, e que, ao mesmo tempo, se me afigura ver um amigo meu, que se despede de mim e desaparece. Eu acordo imediatamente, não a pouco e pouco, mas de repente e tão completamente, como se antes não estivesse dormindo. Vendo pois em torno de mim os mesmos objectos que via durante o sonho, e não tendo experimentado a transição que de ordinário se experimenta ao passar do sono para a vigília, e a que se chama acordar, é natural parecer-me que estava acordado, quando vi o meu amigo.

Mas a reflexão não tarda em me fazer notar que o meu amigo não podia achar-se ao mesmo tempo no meu quarto e no lugar de sua residência, bem como não podia penetrar até perto do meu leito, estando fechadas as portas do meu aposento, e, portanto, concluo que foi um sonho.

Se acontecesse porém que eu, por efeito de educação ou por qualquer outro errado princípio, acreditasse que os espíritos podem passar instantaneamente de uns a outros lugares, por maior que seja a sua distância e a despeito de quaisquer corpos que os separem, e, se por uma daquelas coincidências que frequentemente se observam, sucedesse que o meu amigo falecesse naquela mesma noite, não é natural que eu me persuadisse ter sido real aquela aparição, que não fora nenhum sonho e que eu estava com efeito acordado?

Logo, a persuasão de que foi ou não foi um sonho depende de eu reconhecer que há ou que não há contradição entre as circunstâncias que constituem o facto em questão; e esta contradição reduz-se a dever-se supor que um objecto individual ocupava dois lugares ao mesmo tempo, que é o que nós designamos pela palavra *diplase*.

Tal é a explicação de mil visões que de muita boa fé referem pessoas, cuja probidade incontestável lhes granjeia crédito na opinião de quem não reflecte, que não basta probidade para nos preservar de cairmos em semelhantes ilusões.

L, § 54

É coisa muito digna de notar-se que nem os gregos nem os latinos tinham uma expressão particular que correspondesse a palavra *pessoa* e seus equivalentes nas línguas modernas.

Os gregos empregavam para exprimir a mesma ideia que nós denotamos pela palavra *pessoa, antropos,* que umas vezes significa homem, outras vezes mulher.

Os latinos usavam para o mesmo fim da palavra *caput,* que significa cabeça, e também *homo* (homem ou *mulher*).

A palavra latina *persona* e a que lhe corresponde em grego, *prosopon,* significava unicamente *máscara* e, por metáfora, *o papel que alguém representa, as funções que exerce*.

Na idade argêntea da língua grega, empregou-se a palavra *prosopon* como sinónima de *hypostasis* que significa uma *realidade,* em contraposição ao que é só aparente (ênfase).

Em tempos posteriores, já na decadência das duas línguas, é que aquelas palavras começaram a significar o que nós hoje entendemos pela palavra *pessoa*.

Veja-se o nosso *Essai sur la psychologie,* nota XXVI, p. 239 e nota XI, p. 149, e as correspondentes citações, p. 247.

M, § 57

Se eu ponho uma das minhas mãos sobre qualquer parte do meu corpo, por exemplo, sobre uma perna, tenho ao mesmo tempo as duas sensações: da parte tocada, mediante a mão, e da mão, mediante a parte tocada.

Mas se eu ponho a mão sobre qualquer outro objecto, não tenho senão a sensação desse objecto.

Assim, se, durante um desmaio, tivessem-me cortado a perna e eu, acordando antes de me tirarem a parte amputada, a tocasse com a mão, exclamaria: *Já não é minha*. Quer dizer: ao tocá-la experimentava só a sensação da perna por via da mão, mas não a da mão por via da perna.

N, § 59

Além deste sentido próprio da palavra *instinto*, há outro figurado que não só se lhe dá no uso vulgar, mas até se encontra nos escritos de mui distintos filósofos.

É sabido que, depois de termos praticado certo tempo actos para que no princípio nos era necessário prestar um notável grau de atenção, os repetimos, prestando-lhes tão pouca, que nos podemos entregar, durante eles, a meditações que parecem absorver todas as nossas faculdades.

Mas a verdade é que, posto não precisemos já de consagrar muita atenção para reiterar aqueles actos, sempre somos obrigadas a prestar alguma; e tanto é assim que, sobrevindo algum desusado obstáculo, nós acudimos logo a removê-lo.

É pois impropriamente que se dá o nome de *instinto* a estes actos de leve atenção do espírito, pois que, por mais leve que ela seja, sempre procede em vista de um fim que lhe é conhecido. Entretanto, que o nome de *instinto* é destinado para denotar os casos em que a alma obra sem anterior conhecimento do objecto, nem do que lhe é lícito esperar ou recear da parte dele.

O, § 60

Já mais de uma vez temos tido ocasião de notar que a maior parte das questões entre os filósofos não provém deles professarem diversas doutrinas, mas de não terem começado por concordar no sentido das expressões sobre que versa a discussão.

Disto nos oferece um novo exemplo a questão que sobre a doutrina deste parágrafo existe entre as duas escolas, que designaremos pelos epítetos de escocesa e francesa.

Dizem os primeiros: a próvida natureza, assim como nos dotou dos cinco sentidos geralmente conhecidos para o fim de podermos distinguir os objectos, que nos podem ser nocivos dos que podem ser conducentes para a nossa conservação, do mesmo modo nos deu um sexto sentido para podermos reconhecer, anteriormente a toda experiência, o que é moralmente mau, e não o confundirmos com o que é moralmente bom.

Os filósofos da escola francesa ensinavam, pelo contrário, que as ideias de virtude e de vício, do bem e do mal moral, só nos podem vir da experiência e da educação.

Ambas as escolas têm razão e não disputam, senão porque não se entendem; e não se entendem, porque não definiram, desde princípio, o que cada uma delas quer significar pela expressão: *ter ideia do que é moralmente bom ou mau*.

A escola escocesa quer dizer que a simples vista de uma acção moralmente má causa desprazer, ainda àqueles mesmos que não receberam nenhuma educação; não de outro modo que o cheiro de certas substâncias venenosas ou a vista de certos animais ou de certos perigos aterram, mesmo às pessoas que nenhuma ideia têm do mal que aqueles objectos lhes ameaçam. Isto é uma verdade que os filósofos da escola francesa não só não contestam, mas até se referem frequentemente a esta observação.

A que se reduz pois a doutrina desta escola que faz matéria da sua dissensão com a outra escola? Em que ela, sim, concede que nós temos uma sensação desagradável na presença de certas acções moralmente más, independentemente da

educação, sustenta, porém, que a educação, só, é que nos ensina que elas são moralmente más; do mesmo modo que qualquer homem experimenta uma sensação desagradável cheirando certas substâncias venenosas, mas só a experiência é que depois lhe ensina que elas são venenosas.

Já o leitor vê que as asserções das duas escolas versam sobre duas teses absolutamente diversas, e portanto, podem ambas ser verdadeiras.

A escola escocesa trata da sensação individual que se experimenta na presença de certas ações, e afirma que ela é desagradável.

A escola francesa reconhece este facto, mas acrescenta que só depois de o havermos observado repetidas vezes, é que generalizamos a ideia, mediante a asserção de que tais ações ou tais substâncias são más.

Também isto é verdade; nem jamais a escola escocesa pretendeu negar que para se generalizar uma ideia é preciso tê-la observado repetidas vezes.

Uma coisa é sentir desgostos na presença de uma acção viciosa, outra coisa é ter a ideia geral do vício. No primeiro caso, sente-se simplesmente; no segundo raciocina-se sobre aqueles diversos factos e deduz-se deles uma conclusão geral.

Assim, enquanto a escola escocesa tratava daquelas sensações isoladas, a escola francesa tratava destas expressões gerais; e, portanto, ambas tinham razão no que afirmavam. E o seu erro consistia em supor cada uma delas que a outra considerava a questão debaixo do mesmo ponto de vista que ela. E nesse caso inferia, com razão, que uma das duas asserções havia de ser falsa.

IDEOLOGIA

1. A *Ideologia* tem por objecto as faculdades de *perceber* e de *pensar*.

2. À faculdade de perceber dá-se o nome de *entendimento* e à de pensar o de *inteligência* [1].

3. A faculdade de perceber, entendida na sua maior latitude, compreende as sensações, as ideias, as percepções e as noções.

4. A faculdade de pensar compreende a atenção e a recordação.

5. A sensação que continua a existir no espírito, depois da acção dos órgãos externos, e só por efeito dos internos, chama-se *ideia* [2].

6. Quando se quer intimar que não só houve a acção dos objectos sobre os órgãos da sensibilidade, mas que nos lembramos de haver tido a correspondente sensação, dizemos haver tido a *percepção* daqueles objectos [3].

7. Todas as vezes que se quer designar unicamente que se tem ideia do objecto, sem fazer alusão à sensação donde ela deriva, damos-lhes o nome de *noção* [4].

8. As ideias, bem como as noções, distinguem-se em *materiais e intelectuais*.

9. Denominam-se *materiais* as ideias e noções que temos dos corpos e *intelectuais* as que temos do espírito.

10. As ideias podem ser individuais ou colectivas, próprias ou particulares, comuns, gerais ou universais, abstractas ou concretas.

11. Também podem ser completas ou incompletas, adequadas ou inadequadas, perfeitas ou imperfeitas.

---

[1] V. Letra A — Notas à Ideologia.

[2] Assim dizemos: Eu vi esse objecto, mas não conservo, nem creio, que concebi ideia alguma dele. Passou tão rapidamente que não tive tempo para formar *ideia* alguma dele.

[3] Exemplos: Eu ouvi gritar, mas não percebi o que se dizia. Eu não só ouvi, mas *percebi* o que se disse; perdi porém toda a ideia do que então se expendeu.

[4] A impressão dos objectos sobre os nossos sentidos produz a *sensação;* passada esta, ficam-nos as ideias das suas qualidades. Se, abstraindo das *ideias* particulares a cada sensação, atentamos unicamente às que são comuns a várias dentre elas, damos a esse complexo de ideias abstractas o nome de *noção*.

12. E, enfim, podem ser claras ou escuras, distintas ou confusas.

13. Chamam-se *individuais* as ideias das qualidades que temos observado ou que, no momento em que falamos, se consideram como existentes em um determinado indivíduo [5].

14. Dá-se o nome de *colectiva* à ideia composta de outras, cada uma das quais corresponde a uma parte de algum determinado objecto [6].

15. Denominam-se *próprias* ou particulares aquelas que entendemos não corresponderem senão a algum determinado objecto [7].

16. Chamam-se *comuns* as ideias das qualidades que se observam em vários indivíduos.

17. As ideias de qualidade que se acham na maior parte dos objectos que temos interesse em conhecer, debaixo de um certo ponto de vista, chamam-se *gerais*.

18. Mas se se verificam em todos eles, chamam-se *universais* [8].

19. Às ideias comuns, tanto gerais como universais, dá-se o nome de *abstractas*, quando se quer indicar que consideramos unicamente as qualidades que lhes correspondem em algum objecto, sem atendermos as demais que com eles se acham reunidas no mesmo objecto [9].

20. Quando, porém, queremos indicar que à ideia de que se trata corresponde uma qualidade que se verifica num certo e determinado objecto, chamamos-lhe *concreta* [10].

21. Querendo indicar que temos todas as possíveis ideias de algum objecto, dizemos ter dele uma ideia completa, mas se nos falta alguma chamamos-lhe *incompleta* [11].

22. Se temos todas as necessárias para satisfazer a algum determinado fim, chamamos a esse complexo *ideia adequada*. No caso oposto, chamamos--lhe *inadequada* [12].

---

[5] A ideia que tenho de Pedro, meu irmão; da cidade em que moro; do freixo plantado à minha porta são ideias individuais.

[6] Exemplos: *Povo, exército, hospital, quadro, jardim*.

[7] Exemplos: *O riso é próprio ou particular ao homem. — Ter a soma dos três ângulos igual a dois rectos é particular ou próprio do triângulo*.

[8] O amor-próprio excessivo e habitual, a que se chama egoísmo, é geral porque é comum à maior parte dos homens. O *amor próprio*, isto é, o desejo de seu bem-estar é *universal* porque é comum a todos os homens.

[9] Exemplo: A ideia da cor amarela, que em nós suscita a vista do enxofre, é acompanhada das ideias que, ao mesmo tempo, adquirimos das outras qualidades deste corpo. Mas se, sem atendermos a estas, nos ocupamos unicamente daquela, dizemos haver abstraído delas, e à *ideia assim considerada separadamente damos-lhe o nome de ideia abstracta da cor amarela*.

[10] Quando, depois de ter contemplado, por exemplo, a cor amarela abstractamente, a consideramos como fazendo parte daquele complexo de ideias designado pelo nome de enxofre, dizemos haver passado a considerar a ideia abstracta de cor amarela, como uma ideia concreta.

[11] Assim, dizemos ter uma ideia completa de um quadro que por um largo espaço de tempo examinamos diariamente, mas que apenas temos uma ideia incompleta de outro que poucas vezes havemos encarado.

[12] O ourives diz ter uma ideia adequada de qualquer pedra preciosa, quando sabe dela o que lhe basta para a empregar, como cumpre, nos mistérios do seu ofício. Do mineralogista dir-se-ia que tinha uma ideia inadequada da mesma pedra, se dela não tivesse mais ideias que o ourives.

23. Se não temos somente do objecto uma ideia adequada, relativamente a um só e determinado fim, mas a diversos, ou se conhecemos a razão e o modo por que ele satisfaz a esses fins, dizemos ter dele uma ideia tanto mais perfeita quanto for maior o número daqueles conhecimentos. Se, porém, a ideia que dele temos é pouco mais do que adequada, chamamos-lhe *imperfeita* [13].

24. Se, percorrendo uma após outra todas as ideias simples (cujo complexo forma a ideia composta) que temos de algum objecto, reconhecemos a identidade ou a diversidade de cada uma a respeito de todas aquelas com que nos cumpre compará-las, dizemos ter uma *ideia clara* do objecto.

25. Se, porém, entre aquelas ideias há algumas de que não descobrimos nem a identidade nem a diversidade a respeito de outras com que nos cumpre compará-las, dizemos ter uma ideia *escura* do objecto [14].

26. Se a ideia que temos do objecto não é somente clara, mas completa, chamamos-lhe *distinta* [15].

27. Se é escura e incompleta chamamos-lhe *confusa* [16].

28. A *atenção* (v. § 4) é a faculdade que tem a nossa alma de fixar os órgãos externos da sensibilidade, ou os do organismo interno, sobre um determinado objecto, quer seja para o sentir por mais tempo, quer seja para o sentir mais vivamente [17].

29. A *recordação* (§ 4) ou *reminiscência* é a faculdade que, na ausência dos objectos, tem a nossa alma de renovar aos órgãos internos da sensibilidade os mesmos movimentos que aqueles objectos lhes imprimiram quando foram presentes.

30. Em sentido mais restrito dá-se o nome de *recordação* ou *reminiscência* ao acto pelo qual o nosso espírito, na presença de um objecto que lhe

---

[13] Exemplo: O piloto tem uma ideia adequada do instrumento de que se serve para tomar as alturas. Mas o maquinista que fez aquele instrumento e o matemático que o inventou tem dele uma ideia mais perfeita.

[14] O botânico que, propondo-se distribuir as plantas unicamente por famílias, pode indicar a família de uma dada planta diz ter uma ideia clara dela. Mas, se descobre nela propriedades de que não pode afirmar que são ou não idênticas com os caracteres das famílias que lhe são conhecidas, diz que não tem daquela planta senão uma ideia escura.

[15] Se, no exemplo da nota precedente, o botânico não só determina a família da planta mas o género e a espécie a que ela pertence, diz-se que tem dela uma ideia distinta, porque não só vê a identidade de cada uma das qualidades que conhece na planta com os correspondentes caracteres da respectiva família, mas vê as que a distinguem das que se compreendem em quaisquer outras famílias; o que só se pode verificar quando conhece todas as que são possíveis de conhecer.

[16] Como toda a ideia distinta é clara e toda a que é confusa é também escura, acontece frequentemente tomarem-se as duas correspondentes expressões, uma pela outra. Mas quando é mister falar com propriedade, faz-se a diferença que acabamos de notar.

[17] Às vezes toma-se a palavra *atenção* no sentido de *reflexão*, mas no § 34 veremos como estas duas expressões têm diferente valor a que cumpre atender, todas as vezes que for necessário falar com propriedade. Assim dizemos: Eu ouvi o vosso discurso com toda a atenção e tenho pensado com muita reflexão a importância das doutrinas que nele expendestes.

suscita a lembrança de algum outro objecto que se acha ausente, conclui que este lhe deve ter sido também outrora presente, ao mesmo tempo que aquele [18].

31. No pressuposto do parágrafo antecedente, dá-se às ideias do objecto presente e a do ausente por ela suscitada o nome de *associadas*.

32. Também há reminiscência, recordação e associação de ideias, no sentido dos parágrafos antecedentes, quando a lembrança de um objecto suscita a lembrança de outro objecto.

33. São actos de recordação: a reflexão, a comparação e o raciocínio.

34. Tem lugar a reflexão todas as vezes que a alma, recordando-se de algum objecto, entretém os correspondentes órgãos internos da sensibilidade na atitude precisa para que essa ideia se lhe conserve presente por mais ou menos tempo.

35. Quando queremos indicar que não só percebemos um objecto, mas que lhe prestamos um certo grau de atenção ou de reflexão, damos a este acto do espírito o nome de apercepção [19].

36. Mas se queremos indicar que a apercepção, posto que instantânea, nos deu uma ideia clara do objecto, denominamo-la *intuição* [20].

37. Se a atenção ou reflexão que prestamos a um objecto, se prolonga por um notável espaço de tempo, e com certo esforço de espírito, dá-se-lhe o nome de *contemplação*, e a este esforço chama-se *contenção*.

38. À contemplação levada a um grau, que nos torna insensíveis à acção de quaisquer outros objectos, dá-se os nomes de *arrebatamento, rapto* ou *êxtase*, à proporção da intensidade ou da duração do paroxismo. Em tais casos diz-se que a alma está *absorta*.

39. Falando propriamente, servimo-nos das palavras *comparação, estudo*, para indicar que o espírito não se limita unicamente a fixar sua atenção ou reflexão sobre os objectos isoladamente, mas que procede a tomar conhecimento das relações que eles têm entre si ou com alguns outros [21].

40. A esta série de comparações, em que consiste o estudo dos objectos, dá-se os nomes de *exame, averiguação, indagação, investigação, inquirição, perquirição, pesquisa, informação*, em razão do empenho com que procedemos ou do fim que nos propomos, quando assim fixamos a nossa atenção sobre aquele objecto.

41. Para distinguir os casos em que procuramos descobrir ou certificar-nos da verdade, por nós mesmos, daqueles em que invocamos o concurso de outrem, servimo-nos, no primeiro caso, das palavras *indagação, averiguação, perquirição, pesquisa*, e, no segundo caso, das palavras *informação, inquirição*.

---

[18] Já na Psicologia (§ 28) fica observado que para se distinguir a recordação dos próprios objectos da simples lembrança de seus nomes, se deu a primeira destas duas faculdades o nome de imaginação e à segunda o de *memória*. V. Letra F — Notas à Psicologia.

[19] V. Letra B — Notas à Ideologia.

[20] Neste sentido dizemos ser de *primeira intuição* a verdade da seguinte proposição: *Duas rectas paralelas, seja qual for o seu comprimento, são equidistantes*.

[21] V. Letra C — Notas à Ideologia.

42. A *averiguação, informação* e *inquirição* significam propriamente que já levamos alguma ideia da existência da verdade que faz objecto do nosso estudo, e, por isso, estas expressões são muitas vezes sinónimas de *verificação.*

43. Pesquisa e perquirição significam propriamente que ignoramos a existência da verdade que procuramos ou dela suspeitamos.

44. Neste mesmo sentido, emprega-se, muitas vezes, a palavra *indagação,* mas essa usa-se não menos vezes no sentido de averiguação e por isso tem uma significação mais geral.

45. Mais geral, porém, é ainda a palavra *exame,* que se emprega indiferentemente em todos aqueles diversos sentidos.

46. Dá-se ao exame o nome de *deliberação* ou de *consulta,* quando se tem em vista conhecer as consequências úteis ou prejudiciais do objecto que, em comum, examinam duas ou mais pessoas entre si.

47. Note-se, porém, que a palavra *consulta* indica propriamente que um dos deliberantes ou um terceiro submete o negócio ao resultado da discussão.

48. Se para se adquirir o conhecimento daquelas consequências precisamos de pôr o objecto em estado de produzir certos efeitos para se poder, por via destes, conjecturar quais elas devem ser, dá-se a este trabalho preliminar os nomes de *experiência, ensaio, prova, tentativa,* à medida que se espera um resultado mais ou menos aproximado daquelas consequências que nos tínhamos proposto avaliar.

49. A *comparação* de dois objectos (v. § 33), que consiste em percorrer, uma após outra, todas as suas qualidades, para o fim de descobrir as relações que existem entre eles, pode fazer-se debaixo de tantos pontos de vista quantas são as diversas sortes de relações enumeradas nos §§ 16 e seguintes da Ontologia.

50. Como, porém, quaisquer que sejam as relações que se procura conhecer, as qualidades que se comparam devem ser homogéneas entre si, segue-se que toda comparação tende ao conhecimento da identidade ou da diversidade dos objectos, relativamente a alguma determinada qualidade.

51. Dá-se à comparação os nomes de *conferência, colação, paralelo, confrontação,* segundo o grau de importância que atribuímos àquele exame.

52. Todas as vezes que na comparação de dois objectos, acabamos por conhecer a identidade ou a diversidade das qualidades cuja relação procurávamos descobrir, damos a este conhecimento o nome de juízo [22].

53. Ao juízo dá-se o epíteto de *afirmativo,* quando ele consiste no conhecimento da identidade dos dois objectos comparados; e dá-se-lhe o epíteto de negativo, quando consiste no conhecimento da sua diversidade [23].

---

[22] Exemplos: *Pedro ama a virtude;* quer dizer que eu vejo identidade entre a ideia que tenho de *Pedro* e a de *homem que ama a virtude. — Luís não ama o trabalho;* quer dizer que eu vejo diversidade entre a ideia que tenho de Luís e a de *homem que ama o trabalho.*

[23] Vejam-se os exemplos da nota precedente (v. Ontologia, § 82).

54. Se na comparação se trata de conhecer a identidade ou a diversidade de dois objectos, o juízo que envolve esse conhecimento chama-se *real* [24].

55. Mas se o que se trata de conhecer é a identidade ou a diversidade de significação de dois nomes, dá-se ao correspondente juízo o epíteto de *nominal* [25].

56. A frase que exprime um juízo nominal chama-se *proposição, tese,* ou *asserção.*

57. Nas proposições cumpre distinguir o *sujeito,* o *atributo* ou *predicado* e o *verbo.*

58. Das duas expressões cujos valores se afirma serem idênticos ou diversos, chama-se *sujeito* àquela que denota a substância, e *atributo* à que denota a *qualidade* [26].

59. Se ambas as expressões denotam substâncias, ou ambas denotam qualidades, chama-se *sujeito* a que se põe em primeiro lugar, e *atributo* a que se põe em segundo [27].

60. Chama-se *verbo* a expressão que denota a identidade ou a diversidade do sujeito e do seu atributo [28].

61. Tanto o sujeito, como o atributo, denominam-se *termos* da proposição.

62. As proposições podem ser afirmativas ou negativas, particulares, gerais ou universais; idênticas, opostas, verdadeiras ou falsas; certas ou duvidosas; prováveis ou improváveis; verosímeis ou inverosímeis; convertíveis ou inconvertíveis [29].

63. Os epítetos de afirmativas, negativas, particulares, gerais e universais, aplicados às proposições, tomam-se no mesmo sentido que fica definido nos §§ 17, 18 e 53.

64. Chamam-se idênticas as proposições que são concebidas nas mesmas palavras, ou em termos incontestavelmente equivalentes [30].

65. Dizem-se *opostas* quando uma afirma o que a outra nega.

As proposições *opostas* distinguem-se em contrárias e contraditórias entre si.

---

[24] Assim, quando depois de haver comparado entre si dois quadros, conheço que um é mais belo que o outro, digo que fiz a respeito deles um *juízo real.*

[25] Exemplo: *A virtude é a única origem da verdadeira felicidade.*

[26] Na proposição *Paulo é justo,* Paulo é o sujeito e justo é o atributo.

[27] Na proposição: *Pedro difere inteiramente de Paulo,* não se dá a Pedro o nome de sujeito, senão porque ocupa ali o primeiro lugar. A proposição seria a mesma passando Paulo para o lugar de sujeito e Pedro para o de atributo.

[28] Assim, nos dois exemplos precedentes, as palavras: *é* e *difere inteiramente* são os verbos daquelas duas proposições. (V. Letra D — Notas à Ideologia).

[29] Os filósofos costumam enumerar aqui muitas outras espécies de proposições; mas essa enumeração é mais própria da *Gramática Geral* e por isso a reservamos para essa parte do presente curso.

[30] Exemplos: *É herói o varão que se distingue pelas suas acções heróicas. — Veracidade e lealdade são os distintivos da honra. — As linhas paralelas são equidistantes.*

66. São *contrárias* entre si quando uma afirma ou nega de um género ou de uma espécie o que a outra nega ou afirma desse mesmo ou dessa mesma espécie [31].

67. São *contraditórias* entre si duas proposições, quando uma afirma ou nega da espécie ou do indivíduo o que a outra nega ou afirma do género a que a espécie pertence ou do género ou da espécie a que pertence o indivíduo [32].

68. Quando as proposições contrárias são ambas particulares, chamam-se *subcontrárias* [33].

69. Quando duas proposições têm um mesmo sujeito e um mesmo predicado, mas uma é universal e a outra particular, dá-se-lhes o nome de *subalternas* [34].

70. Diz-se que uma proposição é *verdadeira,* todas as vezes que, substituindo-se aos seus dois termos as respectivas definições, ela se torna em uma proposição idêntica, no caso de ser afirmativa, ou em uma proposição não idêntica, se ela é negativa [35].

71. Diz-se falsa todas as vezes que, feitas aquelas substituições, a proposição se torna idêntica quando era negativa e não idêntica quando era positiva [36].

72. Quando se quer afirmar que as definições substituídas na proposição exprimem o sentido das palavras em cujo lugar elas se substituem, diz-se que aquelas proposições são *certas.*

73. Quando se ignora se alguma daquelas definições equivale ou não a respectiva palavra, diz-se que a proposição é *incerta ou duvidosa* [37].

---

[31] Exemplos: *Todos os homens são bons. Nenhum homem é bom. Todos os homens pensam. Nenhum homem pensa.*

[32] Exemplos: *Todos os homens são justos. Alguns homens não são justos. Todos os círculos têm os raios iguais. Alguns círculos não têm os raios iguais.*

[33] Exemplo: *Alguns homens são doutos. Alguns homens não são doutos.*

[34] Exemplo: *Todos os homens são dotados de razão. Alguns homens são dotados de razão.*

[35] Exemplo: *A sabedoria consiste em ser moderado e prudente.* Esta proposição é verdadeira, porque substituindo-se a cada uma das expressões de que ela se compõe, a sua definição resulta numa proposição idêntica, a saber: os meios de assegurar o gozo da maior soma possível de bens e de sofrer a menor soma possível de males consistem em abster-se de práticas que coarctam a duração dos possíveis gozos da vida e em afastar o maior número possível de causas de desgostos.

[36] Exemplo: *O justo consiste no maior bem do maior número.* Esta proposição é falsa, porque, substituindo a cada uma das expressões, a sua definição resulta na seguinte: *numa sociedade de duzentas pessoas, cada sócio terá no dividendo uma parte proporcional à sua entrada, quando cento e um dos ditos sócios dividirem entre si todos os lucros.* Proposição absurda, porque, posto que se verifique o maior bem do maior número, o justo consiste em que cada sócio tenha nos lucros uma parte proporcional à sua entrada.

[37] Exemplo: Questiona-se se nos outros planetas haverá habitantes, como na Terra. Muitos são os pontos de semelhança entre a Terra e os outros planetas, mas há muitos mais de que se ignora se são ou não semelhantes; e como seria preciso conhecê-los para se poder concluir a possibilidade de viverem neles animais, diz-se ser *duvidoso.*

74. À proporção que for maior o número das definições, de que soubermos ser equivalente às palavras que lhe correspondem, dir-se-á que a proposição é mais *provável* ou mais *verosímil* [38].

75. Pelo contrário, quanto maior for o número das definições de que ignoramos se são ou não equivalentes às palavras que lhes correspondem, diremos que a proposição é mais *improvável* ou mais *inverosímil, incerta* ou *duvidosa*.

76. Duas proposições contrárias podem ser ambas falsas; mas não podem ser ambas verdadeiras [39].

77. De duas proposições contraditórias, uma é forçosamente falsa e a outra verdadeira [40].

78. Duas proposições subcontrárias podem ser ambas verdadeiras, mas não podem ser ambas falsas [41].

79. Duas proposições subalternas podem ser ambas verdadeiras ou ambas falsas; ou uma verdadeira e a outra falsa [42].

80. Da verdade de uma proposição subalterna universal, deduz-se a verdade da respectiva proposição particular; mas da falsidade daquela não se deduz a falsidade desta [43].

81. Da falsidade de uma subalterna particular, deduz-se a falsidade da respectiva universal, mas da verdade da primeira não se deduz que a segunda seja verdadeira [44].

82. Tudo quanto se afirma ou se nega do género pode-se afirmar ou negar da espécie; e tudo que se afirma ou nega da espécie pode-se afirmar ou negar do indivíduo [45].

---

[38] Uns pensam que a luz é um fluido expedido do Sol em toda a rendondeza; outros são de opinião que aquele fluido não é expedido do Sol, mas que, estando permanentemente espalhado pelo espaço, se torna visível, como luz, pelas ondulações que nele produz o impulso que lhe é dado pelo Sol.

Quando se sabe por uma parte que a luz para chegar do Sol à Terra, por via de emissão, deveria correr 80 mil léguas por segundo, e por outra parte se reflecte que o efeito do impulso feito num dos extremos de uma vara se faz sentir instantaneamente no outro extremo, qualquer que seja o seu comprimento, vê-se que o fenómeno da luz tem mais semelhança com o do impulso do que com o da emissão; portanto, que é mais verosímil a segunda do que a primeira teoria.

[39] V. § 66, nota 31.

[40] V. § 67, nota 32.

[41] Exemplos: 1.º) Alguns homens são antropófagos. Alguns homens não são antropófagos. 2.º) Alguns homens são dotados d'alma. Alguns homens não são dotados d'alma.

[42] Exemplos: 1.º Todos os homens são entes vivos. Alguns homens são entes vivos. 2.º Todos os triângulos são iguais a três ângulos rectos. Alguns triângulos são iguais a três ângulos rectos. 3.º Todos os Corsos são mentirosos. Alguns Corsos são mentirosos.

[43] Exemplo: *De ser verdade que todos os homens são entes vivos, segue-se ser verdade que alguns homens são entes vivos. Mas de ser verdade que alguns homens são maus, não se segue que todos os homens são maus.*

[44] Exemplo: *De ser falso que alguns animais não têm vontade segue-se ser falso que os animais não têm vontade. Mas de ser verdade que alguns homens são ingratos, não se segue que todos os homens são ingratos.*

[45] Exemplos: 1.º Todo homem pensa; alguns homens pensam; Pedro pensa. 2.º Nenhum homem e imortal; Paulo não é imortal.

83. Nem tudo o que se afirma do indivíduo pode-se afirmar da espécie e nem tudo o que se afirma da espécie pode-se afirmar do género [46].

84. Tudo o que se nega do indivíduo pode-se negar da espécie e o que se nega da espécie pode-se negar do género [47].

85. Nas proposições afirmativas, o atributo não pode ser particular [48].

86. Nas proposições negativas, o atributo não pode deixar de ser universal [49].

87. Dizem-se *convertíveis* (§ 62) ou *simplesmente convertíveis* as proposições cujo atributo pode passar a ser sujeito e o sujeito, atributo, ficando elas sempre verdadeiras [50].

As que não admitem esta inversão chamam-se *inconvertíveis.*

88. Se na conversão pode-se substituir em lugar de cada um dos dois termos, isto é, do sujeito e do atributo, os seus opostos, diz-se que a proposição é *convertível por contraposição* [51].

89. Aquelas cujo atributo pode ser substituído por um sujeito particular dizem-se *convertíveis por acidente,* e às proposições resultantes deste modo de conversão dá-se-lhes o nome de *restritivas ou limitativas* [52].

90. As proposições universais afirmativas são susceptíveis de conversão restritiva, mas nem sempre o são de conversão simples [53].

91. Podem converter-se simplesmente quando o atributo não tem mais extensão do que o sujeito [54].

92. As proposições particulares afirmativas são susceptíveis de conversão simples, mas não de conversão restritiva [55].

93. As proposições particulares negativas não são susceptíveis de conversão simples, nem de conversão restritiva [56].

---

[46] Exemplos: 1.º Ulisses era astuto; Os gregos eram astutos. 2.º O homem é bímano; todos os animais são bímanos.

[47] Exemplos: 1.º Horácio não era valente. Nem todos os romanos eram valentes. 2.º) O avestruz não voa. Nem todas as aves voam.

[48] Exemplo: Todo homem é mortal, isto é, todo homem é um dos mortais.

[49] Exemplo: A fraqueza não é virtude, a fraqueza não é nenhuma das virtudes.

[50] Exemplo: Tudo o que é virtuoso é verdadeiramente útil. Tudo o que e verdadeiramente útil é virtuoso.

[51] A proposição *Tudo o que é virtuoso é verdadeiramente útil, converte-se nesta: Tudo o que não é virtuoso não é verdadeiramente útil.*

[52] *A proposição os homens são animais* converte-se nesta: Alguns animais são homens.

[53] A proposição *Todo ente vivo é orgânico* é suscetível destas duas espécies de conversão, a saber: 1.º *Todo ente orgânico é vivo;* 2.º *Alguns entes orgânicos são vivos.* Mas a proposição *Todo animal é um ente vivo* pode-se converter nesta: *Alguns entes vivos são animais,* mas não se pode converter simplesmente, isto é, *Todos os entes vivos* são animais, pois que as plantas também são entes vivos.

[54] Exemplo: Todo triângulo é uma superfície terminada por três lados: toda superfície terminada por três lados é triângulo.

[55] Alguns selvagens são homens industriosos; alguns homens industriosos são selvagens. Não pode ter lugar a conversão restritiva porque a proposição primitiva já é restritiva.

[56] Exemplo: Alguns homens não são delicados. Seria falso dizer restritamente: *Alguns* (homens) *não delicados não são homens.*

Também seria falso dizer, por conversão simples: Os (homens) *não delicados, não são homens.*

94. Quando o espírito, depois de ter reconhecido haver identidade entre dois objectos A e B, e entre B e C, afirma que A e C são idênticos; diz-se que ele *raciocina*, que *discorre*. Aquela operação chama-se *raciocínio* ou *discurso*; e a faculdade de raciocinar chama-se *razão*.

95. Também se diz que há raciocínio quando o espírito depois de reconhecer que A e B são idênticos e que B e C são diversos, afirma que também A e C são diversos entre si.

96. À arte de discorrer tem-se dado o nome de *Lógica*, em que se compreendem a *Dialéctica* e a *Hermenêutica*.

97. Entende-se por *Dialéctica* a arte de demonstrar as verdades e de refutar os erros.

98. Dá-se hoje o nome de *Hermenêutica* à arte de averiguar a verdade histórica tanto dos factos como das doutrinas que nos constam da tradição.

99. Das três proposições de que consta todo o raciocínio (§ 94), as duas primeiras chamam-se *princípios* ou *premissas* e à última dão-se os nomes de *conclusão, consequência* ou *ilação*. À primeira das duas premissas chama--se-lhe maior, e à segunda, *menor*.

100. Dos três termos A, B, C, que entram no raciocínio, o primeiro chama--se *sujeito*, o segundo, *atributo* e o terceiro, *termo médio* ou *meio termo*.

101. A raciocínio assim composto de três termos, tem-se dado o nome de *silogismo*.

102. Todo silogismo e, por conseguinte, todo raciocínio simples, consiste na transformação de uma primeira proposição (que se pode representar pela equação A = B) na outra (B = C); e esta numa terceira (A = C) [57].

103. O silogismo pode ser condicional, disjuntivo ou copulativo, segundo a sua maior for uma proposição condicional, disjuntiva ou copulativa.

104. Chama-se *condicional* a proposição cuja verdade depende da verdade de outra proposição [58].

105 Chamam-se *disjuntivas* duas proposições das quais uma só então pode ser verdadeira, quando a outra for falsa [59].

106. Se uma delas em nenhum caso pode ser verdadeira, sendo-o porém ou podendo-o ser a outra, dizem-se *exclusivas* ou *adversativas* [60].

107. Se uma delas só em certos casos pode ser verdadeira, sendo-o a outra mais geralmente, diz-se aquela exceptiva ou restritiva [61].

---

[57] O sinal = quer dizer que A é equivalente à expressão B.

[58] Exemplo: Se a religião que tu pregas é verdadeira, deve reconhecer em Deus todas as virtudes elevadas a um grau infinito. Ora, ela presta à Divindade as paixões mais detestadas entre os homens; logo ela não é verdadeira. Tal é o argumento com que o Cristianismo confunde de falsas todas as outras religiões.

[59] Exemplo: Ou o castigo que a lei inflige é próprio para corrigir o culpado e reprimir os maus efeitos do crime, ou ele é uma ignóbil vingança. Ora, o castigo que a tua lei inflige ou não corrige os culpados, ou não tolhe que outros os imitem; logo esse castigo não é mais do que uma ignóbil vingança.

[60] Exemplos: 1.º O homem virtuoso goza de paz de espírito; o vicioso vive sempre inquieto. 2.º O homem douto desconfia sempre do seu juízo; o ignorante reputa-se quase sempre infalível.

[61] Exemplo: Nenhum homem indeciso pode prosperar, a menos que não confie a direcção dos seus negócios a um administrador hábil e determinado.

108. Chamam-se *copulativas* duas proposições, ambas verdadeiras ou ambas falsas, mas ao mesmo tempo condicionais entre si, e, portanto, ligadas uma com a outra para o fim de ser ou não ser verdadeira a asserção que lhes diz respeito [62].

Às proposições *copulativas* também se dá o nome de *conjuntivas*.

109. Os filósofos, querendo indicar que a conclusão é equivalente a cada uma das duas premissas, dizem que ela se *contém* nas premissas.

110. Em vez de dizerem que ela resulta da sucessiva transformação da primeira proposição na segunda, e desta numa terceira (§ 102), dizem que ela *se deduz* das premissas, que ela *se demonstra* pelas premissas. Àquela sucessiva transformação das proposições, umas nas outras, chamam *dedução* ou, também, *demonstração* da consequência.

111. Os raciocínios que se empregam com o fim de demonstrar a verdade ou a falsidade de alguma proposição denominam-se *argumentos*.

112. As premissas (§ 99) dividem-se em três classes, a saber: definições, lemas e axiomas.

113. As *definições*, além de deverem enumerar as ideias que a expressão definida excita, em comum, no ânimo de todos os que dela se servem, nos casos semelhantes àqueles de que se trata (Ontologia, § 22), cumpre que sejam as mais próprias para se poderem deduzir delas todas as outras propriedades do objecto em questão [63].

114. Dá-se o nome de lema a toda a asserção que se adopta como verdadeira, por se saber ou se supor que ela tem já sido anteriormente demonstrada.

115. Chama-se *axioma* toda a proposição, cuja verdade se conhece pelo simples enunciado, sem dependência de demonstração [64].

116. Os raciocínios, considerados quanto ao método da sua dedução, dividem-se em analíticos e sintéticos.

117. Geralmente falando, o *método analítico* consiste em examinar, uma após outra, as diferentes partes de um todo, mas esta significação geral compreende quatro sentidos restritos em que se costuma tomar aquela expressão, a saber:

1.º Quando se percorrem todas as partes de um objecto com o simples intuito de ficar conhecido o seu todo;

2.º Quando, além disso, se tem em vista conhecer as relações das partes desse todo, umas com as outras ou com alguns outros objectos;

3.º Quando do conhecimento daquelas relações se intenta passar à classificação dos objectos analisados;

---

[62] Exemplo: Os animais e os vegetais distinguem-se dos outros corpos da natureza por se verificarem neles algumas combinações químicas que os conservam. Entretanto, nos outros toda a combinação química tem por efeito alterá-los.

[63] V. Letra E — Notas à Ideologia.

[64] V. Letra F — Notas à Ideologia.

4.º Quando a análise se exerce sobre um certo número de casos ou de teses particulares, com o fim de deduzir uma ou mais consequências gerais [65].

118. O *método sintético* consiste em tomar como premissa uma tese geral e deduzir dela todas as consequências que entendermos poder e dever tirar [66].

120. Todo silogismo deve ter, nem mais, nem menos do que três termos [67].

121. Representando por B, C e D os três termos de um silogismo, por quatro diferentes maneiras se pode deduzir a conclusão B = D. Os dialécticos chamam a estas maneiras *figuras* do silogismo, e são as seguintes:

Maior	Menor	Conclusão
C = D	B = C	B = D
D = C	B = C	B = D
D = C	C = B	B = D
C = D	C = B	B = D

122. Nem o sujeito, nem o atributo devem ter maior extensão na conclusão do que nas premissas [68].

123. O termo médio deve-se tomar, ao menos, uma vez em seu sentido universal nas premissas [69].

---

[65] V. Letra G — Notas à Ideologia.

[66] Exemplo: É acto de heróico patriotismo expor a sua vida a bem das liberdades públicas, resistindo às ordens ilegais dos agentes do poder; logo, a resistência de Hampdem e da América Setentrional ao despotismo do governo inglês e a dos cidadãos franceses em 1789 e 1830 ao despotismo do respectivo governo foram actos de heróico patriotismo. V. Letra H — Notas à Ideologia.

[67] Além de que esta conclusão resulta imediatamente da definição de silogismo (§ 101), os seguintes exemplos mostram a sua exactidão:

1.º *Os negros são homens pretos; homem preto é mais do que homem, logo os negros são mais do que homens.*

Este silogismo é vicioso, porque não tem senão dois termos, a saber: a menor e a conclusão, porquanto como negros vale o mesmo que homens pretos, aquela maior reduz-se a dizer que os negros são negros, o que vale o mesmo que não haver maior.

2.º Só é puro o que não tem mistura; o sangue dos filhos nascidos do consórcio de pessoas de diversas cores tem mistura, logo ele é impuro.

Este silogismo é sofístico, porque tem mais de três termos. Com efeito a palavra mistura significa na maior uma coisa composta de substâncias viciosas e na menor significa uma composta de substâncias das quais nenhuma é viciosa.

[68] Exemplo: Os chinas são asiáticos; os indianos são asiáticos; logo, os chinas são indianos. Neste silogismo, tanto os chinas como os indianos significam certos asiáticos e na conclusão significam quaisquer asiáticos.

É vicioso porque a expressão asiáticos aplicada aos chinas não significa o mesmo que aplicada aos indianos; e logo o silogismo tem quatro termos, contra o que se ensinou no § 120.

[69] Também contra esta regra peca o silogismo citado no parágrafo antecedente, porque, tanto na maior como na menor, se toma a palavra *asiáticos* no sentido restrito e particular de *certos asiáticos*.

124. O termo médio não deve aparecer na conclusão [70].

125. Quando uma das premissas é afirmativa e outra negativa, a conclusão deve ser negativa [71].

126. Quando uma das premissas é universal e a outra particular, a conclusão deve ser particular [72].

127. Representemos pela letra A as proposições universais afirmativas, e por E as proposições universais negativas, por I as proposições particulares afirmativas e por O as proposições particulares negativas; se colocarmos, sucessivamente, estas letras três e três, representando duas delas as premissas e a terceira a conclusão de um silogismo, obteremos sessenta e quarto combinações diversas, a que os dialécticos dão o nome de *modos do silogismo*.

128. Dos sessenta e quatro modos de silogismo mencionados no parágrafo precedente, somente dez satisfazem às condições que os §§ 120 a 126 se requerem para um silogismo ser concludente, isto é, verdadeiro, como se pode verificar discorrendo cada um dos ditos sessenta e quatro modos.

129. Dos dez modos mencionados no parágrafo precedente, uns só são concludentes, se os seus termos se dispuserem abaixo de uma das quatro figuras mencionadas no § 121; outros só debaixo de outra das ditas figuras. Os mapas seguintes mostram a correspondência entre aqueles dez modos do silogismo, e as suas quatro figuras para satisfazerem as condições que nos §§ 120 a 126 se exigem para qualquer silogismo ser concludente:

Mapa dos únicos modos de silogismo que podem ser concludentes

	Maior	Menor	Conclusão
Quatro afirmativos:			
	A	A	A
	A	A	I
	A	I	I
	I	A	I
Seis negativos:			
	A	E	E
	A	O	O
	E	A	E
	E	A	O
	E	I	O
	O	A	O

[70] Exemplo: *O homem temerário afronta o perigo; o homem valente afronta o perigo; logo, o homem que afronta o perigo é valente e temerário.*

Este discurso pode reduzir-se à seguinte forma: B = C, C = D, logo D = C.

Por onde se vê que este silogismo não tem mais de dois termos, contra o que se ensinou no § 120.

[71] Exemplo: Todo homem deseja agradar, mas os homens não podem tudo quanto desejam; logo, não basta querer agradar para o conseguir.

[72] Exemplo: *As aves são animais; as aves têm asas; logo, os animais têm asas.*

Este silogismo é falso, porque sendo universal a primeira premissa e particular a segunda, a conclusão devia ser particular, isto é: *logo, há animais que têm asas.*

Mapa dos modos de silogismo concludentes que correspondem a cada uma das quatro figuras do silogismo

Figuras		Maior	Menor	Conclusão
1.ª	C = D*	A	A	A
		A	I	I
	B = C	E	I	O
2.ª	D = C	A	E	E
		A	O	O
		E	A	E
	B = C	E	I	O
3.ª	D = C	A	A	I
		A	E	E
		E	A	O
	C = B	E	I	O
		I	A	I
4.ª	C = D	A	A	I
		A	I	I
		E	A	O
		E	I	O
	C = B	I	A	I
		O	A	O

130. O *entimema* difere do silogismo em não ter mais do que uma só premissa [73].

131. A premissa do entimema enuncia-se, às vezes, depois da conclusão [74].

132. O *epiquirema* é o silogismo em que cada uma das premissas é, ela mesma, um silogismo ou um entimema [75].

---

* Ponho só a maior e a menor, porque a conclusão B = D é a mesma para todas as quatro figuras (§ 121).

[73] Exemplo: O homem tem a faculdade de optar entre o bem e o mal; logo, é livre. V. Letra I — Notas à Ideologia.

[74] Exemplo: O espírito sendo simples é indestrutível, porque a ideia de dissolução envolve a ideia de dissolução de partes.

[75] Exemplo: As acções não merecem o nome de virtuosas, senão quando delas só resulta bem ou mais bem do que mal. Mas essas acções são também as únicas que se podem chamar úteis; logo só as ações virtuosas são realmente úteis; e só as verdadeiramente úteis são virtuosas.

133. O *dilema* consiste na combinação de dois entimemas, cujas premissas compreendem todos os casos possíveis da tese, que se trata de demonstrar, e portanto, as correspondentes conclusões mostram todas as consequências que na hipótese dada se podem deduzir [76].

134. O *sorites* é um entimema composto de dois ou mais entimemas, no qual o que é atributo numa das premissas parciais passa a ser o sujeito da premissa seguinte [77].

135. A *indução* consiste numa série de entimemas, que acabam todos em uma mesma conclusão, a fim de se mostrar que esta é comum a todas as hipóteses figuradas nas premissas daqueles diversos entimemas [78].

136. O argumento a que se dá o nome de *exemplo* consiste em se tomar como princípio do raciocínio um caso que não é contestado e que seja o mais análogo, que possível for, àquele que se quer provar [79].

137. Os métodos que os dialécticos costumam seguir nos seus argumentos distinguem-se em *silogístico* e *socrático*.

138. No *método silogístico*, a marcha da discussão consiste em seguir rigorosamente algum dos diversos modos de argumentação definidos nos parágrafos antecedentes, mas, sobretudo, no emprego do silogismo.

139. O *método socrático*, prescindindo do rigor daquelas formas, aplica-se; a definir as expressões equívocas e faz consistir na exactidão destas definições o seu modo de demonstração [80].

140. Todas as vezes que, empregando-se qualquer das formas de raciocínio, se estabelecem premissas falsas, ou de premissas verdadeiras se deduzem falsas consequências, diz-se haver-se cometido um *panalogismo*. Entretanto, ao paralogismo que consiste em admitir premissas falsas, dá-se mais propriamente o nome de *sofisma*.

---

[76] Exemplo: Ou tu queres agradar aos homens de bem ou a todos. No primeiro caso só desagradarás a alguns, no segundo não agradarás a ninguém.

[77] Exemplo: Não é virtuoso quem não é bom; não é bom quem não é probo; não é probo quem não é justo; não é justo quem não é firme; não é firme quem não é circunspecto; logo bondade, probidade, firmeza e circunspecção são os elementos essenciais que constituem a virtude.

[78] Exemplo: Todos os corpos sólidos dividem-se em duas grandes classes: uma compreende os que chamamos duros, rijos ou inflexíveis; a outra, aqueles a que damos os nomes de moles, flexíveis ou extensíveis. Os flexíveis subdividem-se em elásticos e não elásticos; os extensíveis subdividem-se em dúcteis e maleáveis. Assim, a diferença entre as duas grandes classes consiste em que as partes de que se compõem os corpos compreendidos na primeira, não se afastam umas das outras nem se aproximam, a não ser por via de uma força extraordinária; entretanto, as partes de que constam os corpos compreendidos na outra classe afastam-se ou aproximam-se com mais ou menos facilidade. Reflectindo-se, pois que, tanto aquela dificuldade, como esta facilidade, nada mais são do que diversas modificações da *coesão*, segue-se que todas as qualidades dos corpos designados por aquelas expressões, confundem-se todas na qualidade a que se dá o nome de coesão.

[79] Exemplo: Se é digno de vitupério o cabo de guerra que abandona a outro a nomeação dos comandantes dos corpos; se se castigam como traidores ou como covardes os militares que não defendem os postos que lhes foram confiados; que diremos dos eleitores que abandonam aos inimigos das liberdades públicas a eleição dos deputados da nação? E como deverão ser considerados aqueles que, deixando de residir ou abstendo-se de votar, desertam do posto de honra que lhes fora confiado, e abandonam à rapina e à intriga tudo quanto uma nação possui de mais sagrado?

[80] V. Letra K — Notas à Ideologia.

141. Os dialécticos costumam distinguir três espécies de paralogismos, a saber: por contrariedade, por contradição, por falsa analogia.

142. Há contrariedade quando se afirmam duas proposições contrárias [81] (§ 66).

143. Há contradição quando se afirmam duas proposições contraditórias [82]. (§ 67).

144. Há falsa analogia todas as vezes que, da semelhança de qualidades acidentais que observamos em dois objectos, concluímos a semelhança de outras qualidades essenciais ou acidentais, ou vice-versa.

145. A falsa analogia pode ser uma ilusão dos sentidos, uma errada classificação ou uma falsa teoria.

146. Há *ilusão dos sentidos* todas as vezes que, do que observamos em certas circunstâncias, concluímos que o mesmo observaríamos em circunstâncias absolutamente diversas [83].

147. Há *erro de classificação* todas as vezes que, por certa semelhança de duas espécies, as consideramos pertencentes ao mesmo género, posto que aquela semelhança não diz respeito aos caracteres do género [84].

148. Há *erro de teoria* todas as vezes que, por analogia, se atribuem a uma mesma causa efeitos que só têm entre si semelhanças acidentais, ou se atribui um mesmo efeito a causas que só têm de comum algumas qualidades acidentais [85].

149. Os modos porque se cometem ordinariamente estas várias sortes de paralogismo são os seguintes: por via da extensão ou de restrição, por enumeração imperfeita, por ignorância ou sujeito, por falsa suposição, por círculo vicioso, por petição de princípio, por falsa causa, por equívoco.

---

[81] Exemplo: *O castigo tem por objecto a correcção do culpado, logo, a pena não pode ser infligida no código senão por um tempo determinado.*

Este raciocínio é vicioso, porque são contrárias entre si as ideias de *diferença* individual de vários culpados e *igualdade* do tempo preciso para corrigir quaisquer culpados.

[82] Exemplo: *Quem tem o poder de castigar tem o poder de proporcionar o castigo à gravidade do crime; logo, pode infligir a pena de morte aos crimes atrozes.*

Este raciocínio é vicioso porque as ideias do *castigo e de pena de morte* são contraditórias. Castigar quer dizer: corrigir o culpado e reprimir os que tivessem disposição a imitá-lo. Quanto ao culpado, não é tirando-lhe a vida que a autoridade o pode corrigir. Quanto aos demais, prova a experiência de todos os povos, que os crimes não têm aumentado à medida que em todos eles se tem tornado mais rara a aplicação da pena de morte; e na Rússia e na Toscana, onde esta pena há muitos anos se acha abolida por lei, não só não aumentou o número dos crimes, mas são mais raros do que em quase todos os outros países, à proporção de suas populações.

[83] Tal é o caso daqueles que, ignorando o efeito da refracção da luz e figurando-se-lhes quebrado um pau mergulhado na água, persuadem-se de que ele está, com efeito, quebrado.

[84] Tal é o erro daqueles que confundem um cristal de rocha ou um topázio com um diamante, ou um bloco com um cão.

[85] Pode citar-se, como exemplo, o erro dos químicos que, vendo produzir ao cloro de hidrogénio efeitos análogos aos dos ácidos, concluíram que o oxigénio entrava como parte componente naquela substância. V. Letra L — Notas à Ideologia.

150. Comete-se sofisma por via de *extensão* todas as vezes que se afirma ou nega em geral o que só é verdadeiro ou falso em alguns casos particulares [86].

151. Os dialécticos enumeram quatro modos pelos quais estas sortes de sofismas se costumam cometer e são os seguintes:

1.º Por simples extensão;

2.º Por acidente [87];

3.º Por transição do absoluto ao relativo [88];

4.º Por transição do distributivo ao colectivo [89].

152. Há sofisma por via de restrição quando se afirma ou nega só em certo sentido o que se devera afirmar ser verdadeiro ou falso em todos e quaisquer casos [90].

153. O sofisma por enumeração imperfeita comete-se todas as vezes que só se enumera uma parte das premissas em que devera assentar a conclusão [91].

154. Diz-se haver *ignorância do sujeito* todas as vezes que, saindo-se do assunto em questão, se demonstra ou se refuta o que não era objecto da contestação [92].

---

[86] Neste erro cabem os que atribuem as nações ou às diversas classes da sociedade os defeitos que têm observado em alguns indivíduos a elas pertencentes.

[87] Exemplo: *Os prussianos bateram os franceses na batalha de Rosbach; logo, os prussianos excedem aos franceses na arte militar.*

[88] Exemplo: *Os habitantes de Roma são romanos; ora, consta-nos da História serem romanos os mais valentes soldados do Universo; logo, os habitantes de Roma são os mais valentes soldados do Universo.*

[89] Exemplo: *O ente que chamamos homem reúne as qualidades materiais e espirituais, mas o que reúne as qualidades materiais é corpo; logo, um corpo pode ser dotado das qualidades espirituais.*

Este raciocínio é vicioso, porque de se acharem reunidas as duas substâncias alma e corpo conclui que pertencem a este as propriedades daquela.

[90] Cometem este erro os que só qualificam de covardia sujeita às penas da lei a falta de coragem militar, quando a falta de coragem civil nem é menos covardia, nem menos digna da severidade das leis.

[91] A utilidade de um objecto, o seu custo, o apreço que dele se faz na estimação de muitos e o que deles faz em particular a pessoa que actualmente o possui são quatro elementos que influem, ora conjunta, ora separadamente, no valor das coisas. Cometem, portanto, um sofisma por enumeração imperfeita os economistas que fazem depender, em geral, o valor dos objectos única ou principalmente de um ou de alguns daqueles elementos, sem reflectirem que há casos em que se contemplam todos aqueles quatro elementos, e que noutros casos esses elementos a que eles atendem nada influem no valor das coisas e só se contemplam os outros.

[92] Tal é o erro dos que mofam dos antigos porque ensinavam que a terra, o ar, a água e o fogo eram os quatro princípios de todas as diversas substâncias. Os que assim criticam aqueles filósofos ignoram, ou fingem ignorar, que eles entendiam por aquelas expressões, não as substâncias conhecidas por aqueles nomes, mas os quatro estados de sólido, de líquido, de vapor ou gás e de calórico, considerado este último também como certo estado dos corpos, e não como uma substância *sui generis*. V. Letra M — Notas à Ideologia.

155. Há paralogismo por *falsa suposição*, quando se supõe que o adversário toma certas expressões em sentido diverso do que ela na verdade lhes atribui [93].

156. É análogo ao sofisma mencionado no artigo antecedente o que se comete todas as vezes que se funda o raciocínio em alguma falsa definição [94].

157. Há *círculo vicioso* todas as vezes que, depois de ter definido certas expressões por via de certas outras, se definem estas por aquelas [95].

158. Análogo a este sofisma é o que se comete por *petição de princípio*, todas as vezes que se dá como prova ou explicação da tese controvertida essa mesma tese, quer ela seja expressa nos mesmos, quer em outros termos, para cuja explicação seria preciso recorrer à tese contestada [96].

159. Diz-se haver sofisma por *falsa causa*, quando se dá por causa ou razão de algum facto o que não é causa nem razão dele [97].

160. O sofisma por equívoco tem lugar todas as vezes que, tomando uma expressão no seu sentido próprio, afirmamos dela o que só é verdade no sentido figurado ou vice-versa [98].

---

[93] Disseram alguns filósofos *que são actos virtuosos unicamente os que são úteis e que todos os que são úteis são virtuosos*.

Como a palavra *útil* não só é equívoca, mas se toma frequentemente em mau sentido, aproveitaram-se disso alguns modernos para atacarem aqueles escritores, supondo que eles tinham tomado aquela expressão no sentido imoral de egoísmo; entretanto, que eles tinham tido o cuidado de declararem expressamente não ser essa a sua mente. V. Letra N — Notas à Ideologia.

[94] São exemplo desta sorte de sofismas os argumentos com que alguns pseudofilósofos têm pretendido combater a liberdade do homem. Todos eles fundam-se na falsa definição que se costuma dar de *liberdade*, a saber: *o poder de obrar ou não obrar, segundo a nossa vontade. E depois, define-se vontade o poder de determinar-se alguma acção por motivo de algum bem*.

Donde aqueles filósofos concluíram que a liberdade é a *faculdade de nos determinarmos, na presença de vários bens, por aquele que nos agrada mais. Logo, dizem eles, sendo um só esse que nos determina, não há opção e, logo, não há liberdade*.

Toda a discussão cessa do momento em que se admitir a definição que havemos dado de liberdade no § 70 da Ontologia, porquanto é um facto, atestado pela experiência de cada um, que na presença de vários motivos, ora obramos por um, ora por outros, sem se poder assinalar objecto algum externo que seja causa destas nossas determinações (Ontologia, § 68).

[95] Citaremos como exemplo deste erro o que cometeram os autores do Código Penal da França quando definiram as três sortes de infracções, *contravenção, delito* e *crime*, pela espécie de penas com que a lei pune cada uma delas. Depois, se se vai examinar a razão porque se punem as infracções da primeira sorte com tais e tais penas, as de segunda sorte com tais outras e as da terceira sorte já com outras, respondendo os jurisconsultos que é porque as primeiras são simples contravenções, as segundas são delitos e as últimas são crimes.

[96] Neste erro caíram os antigos que presumiam explicar os fenómenos da atracção dizendo que era porque a *natureza tinha horror ao vácuo*; e se se lhes pedia a prova desta última asserção, respondiam com os factos que provam a alteração. V. Letra P — Notas à Ideologia.

[97] Tal é, por exemplo, o erro dos que atribuem as hemiplegias à acção do ar frio sobre os membros paralisados, quando a verdadeira causa deve ter obrado sobre aquela parte do cérebro donde depende a mobilidade, assim daquelas como de quaisquer outras partes do nosso corpo.

[98] Neste sofisma caiu o brilhante autor do *Génio do Cristianismo*, quando se propôs mostrar que os *mistérios desta religião* deviam ser acreditados, por isso que se acreditam os mistérios da natureza e os pagãos não duvidam admitir os mistérios *d'Eleusis*.

Mais poeta de que filósofo, confundiu, como se fossem expressões de idêntico valor, estas três significações da palavra *mistério*, absolutamente distintas uma da outra. V. Letra Q — Notas à Ideologia.

161. Diz-se que uma expressão é tomada no *sentido figurado*, e dá-se-lhe o nome de *figura* ou de *tropo*, todas as vezes que por ela designamos, não já o objecto que ela ordinariamente denota (pois isso seria tomá-la no *sentido próprio*), mas alguma das suas qualidades sobre que nos cumpre fixar particularmente a atenção dos que nos ouvem [99].

162. As causas dos erros (cuja investigação faz objecto da Arte Crítica) reduzem-se ordinariamente às quatro seguintes, a saber: falsa sensação, precipitação, prevenção e paixão.

163. Os erros por *falsa sensação* têm lugar todas as vezes que, por defeito habitual ou acidental de algum dos nossos órgãos da sensibilidade, os objectos excitam em nós uma sensação diversa da que teriam excitado, se aqueles órgãos estivessem no seu estado normal [100].

164. A *precipitação* induz diferentemente em erro, segundo aquele dos dois métodos (analíticos ou sintéticos) que se houver empregado.

165. Há precipitação nas operações analíticas em todos os seguintes casos:

1.º Quando ao discorrer pelas partes componentes do objecto que examinamos, pouco ou nada atendemos a muitas delas [101];

2.º Quando, no exame das relações que nos importa conhecer os objectos entre si, nos limitamos somente a algumas [102];

3.º Quando, na resenha dos caracteres que nos devem servir para classificar os objectos, não levamos em conta senão uma parte dos que se oferecem à nossa observação [103];

4.º Quando, em pontos de teoria, tiramos uma conclusão geral, sem termos considerado todos os casos particulares de que depende a sua generalidade [104].

---

[99] Por exemplo, querendo indicar que um homem é dotado de uma nobre coragem, dizemos que é um leão. V. Letra R — Notas à Ideologia.

[100] Tais são as ilusões provenientes do estado de delírio, os enganos dos míopes e as que provêm de um princípio de surdez.

[101] Este erro cometeram os físicos que, tratando das propriedades da atmosfera, a consideraram como um fluido uniforme, quando deveriam ter reflectido que ela não só consta habitualmente dos dois gases, oxigénio e azoto, mas de vários outros, em quantidades variáveis, e sempre de uma porção de água, ora no estado de gás, ora no de vapor, variando assim continuamente o seu estado, tanto pelo que respeita ao colorido como à electricidade.

[102] Assim, andaram precipitados os físicos que, em suas teorias sobre a cristalização, a consideraram unicamente como efeito resultante da diminuição de calor, sem atenderem à grande parte que a electricidade tem na produção deste fenómeno.

[103] Neste erro laboram todos os sistemas artificiais da História Natural, que classificam os objectos relativamente a um certo número de propriedades, prescindindo de muitas outras, aliás de grande importância. Daqui resulta acharem-se reunidos na mesma classe e, as vezes, até no mesmo género, produtos os mais disparatados, como, por exemplo, no sistema de Lineu, o homem, a baleia e a coruja. Todos os outros sistemas artificiais oferecem iguais aberrações.

[104] Também deste erro buscaremos um exemplo no sistema de Lineu, que afirma pertencerem à classe dos mamais todos os quadrúpedes, posto que semelhante carácter se não verifica no cavalo.

166. Dos erros por precipitação, quando se faz uso do método sintético, já havemos feito menção, pois que todos eles consistem em tirarmos das premissas conclusões mais gerais ou mais restritas do que cumpria.

167. A *prevenção,* segunda causa dos nossos erros, pode ser de três sortes, a saber: 1.º relativa ao assunto de que se trata; 2.º relativa a nós mesmos e 3.º relativa a terceiro.

168. A prevenção relativa ao assunto de que se trata e à qual se tem dado os nomes de *opinião antecipada,* de *preconceito,* de *preocupação* ou de *prejuízo,* tem lugar todas as vezes que, por falta de tempo ou de princípios, havemos formado um juízo falso que depois tomamos como base de nossos raciocínios [105].

169. A *prevenção relativa a nós mesmos* pode ser de duas sortes, porque, ou nós nos presumimos dotados de maior compreensão e sagacidade do que na verdade somos [106], ou, pelo contrário, fazemos de nós mesmos um conceito demasiadamente acanhado [107].

170. Por estes mesmos dois modos pode ter lugar a prevenção a respeito de terceiro, com a diferença porém que a nosso próprio respeito só nos podemos iludir quanto às faculdades intelectuais; entretanto, a respeito de terceiros também nos podemos enganar quanto às suas qualidades morais, atribuindo-lhes virtudes ou vícios que na realidade não têm [108].

171. As *paixões,* consideradas como causas de erros, operam no nosso espírito, fazendo que fixemos a atenção sobre os objectos que nos são

---

[105] Debaixo desta rubrica, entram as perseguições que em todos os tempos e em todas as nações se tem feito às mais sublimes concepções de razão humana, não só por motivo de inveja ou de ciúme, mas por aferro às erradas doutrinas que se haviam apoderado mesmo dos homens mais distintos em todas as classes.

[106] Todos os dias homens tão cheios de presunção, quanto vazios de ciência, estão publicando com imperturbável audácia teorias e tratados em assuntos sobre que nunca fizeram o menor estudo. O alto conceito que têm concebido de seus talentos faz-lhes crer que um rápido golpe de vista lhes basta para compreenderem qualquer objecto, tão bem ou melhor que qualquer outra pessoa em muitos anos de estudo.

[107] Os sintomas característicos deste defeito são uma habitual credulidade ou uma incredulidade sistemática. As mais das vezes, aquela íntima convicção da própria incapacidade conduz os homens a uma estúpida admiração da superioridade de outros homens e, por conseguinte, a uma habitual disposição para acreditarem quanto por eles lhes é afirmado, ainda mesmo quando suas asserções repugnam às mais evidentes verdades fundadas na razão comum e na experiência universal. Tal é o caso das grandes massas em todas as nações, e tal a razão do triunfo dos inumeráveis impostores que, em todos os séculos, têm abusado e, diariamente, abusam da credulidade dos povos. Esta credulidade, porém, não é particular às massas menos ilustradas das nações. Mesmo entre as pessoas que, destituídas de sólidos conhecimentos, presumem de seus talentos mais do que eles valem, é frequente afectarem uma incredulidade habitual, entretanto que a cada passo acreditam os maiores absurdos, quando eles emanam de pessoas a quem, por efeito da sua ignorância, elas prestam uma tão gratuita quanto inconsequente homenagem.

[108] Cada dia vemos os efeitos desta sorte de estúpida prevenção nos sectários que cegamente se abandonam às extravagâncias e aos caprichos dos chefes da escola ou do partido, a que, sem reflexão, se acham afiliados.

Não é menos deplorável a obstinação com que outros repelem as verdades mais palpáveis, uma vez que elas lhes vêm de pessoas contra quem se acham injustamente prevenidos.

agradáveis e afastando-a de quanto nos é desagradável. Daqui resulta cairmos em precipitação, deixando de fazer entrar em linha de conta muitas ideias essenciais, ou admitindo muitas considerações estranhas e talvez contraditórias à espécie em questão.

172. Os meios pelos quais podemos chegar a conhecer e a rectificar os nossos erros, e aos quais se dá o nome de *critério da verdade*, são tão diversos quantas são as causas dos mesmos erros.

173. Nos erros que provêm do defeito dos nossos sentidos, três são os modos por que os poderemos rectificar:

1.º Tentar, se for possível, por meio de outros sentidos que não sejam suspeitos de lesão, experiências que rectifiquem as que receamos sejam enganosas [109];

2.º Não sendo possível recorrer a outros sentidos, variar o modo e as circunstâncias das primeiras experiências naquela parte em que os defeitos dos nossos sentidos poderem ter exercido maior influência [110];

3.º Quando nenhum dos precedentes recursos seja praticável, repetirmos as primeiras experiências um suficiente número de vezes, para obtermos a probabilidade de não ter havido engano.

174. Quando receamos ser iludidos pelos nossos próprios *preconceitos* ou *opiniões antecipadas*, o critério da verdade consiste em debatermos, quer connosco mesmos, quer com pessoas doutas e desinteressadas, aquelas opiniões, com relação ao assunto de que se trata.

175. Se o receio do erro provém da influência que sobre nós pode ter exercido alguma paixão, três meios se oferecem de rectificarmos as nossas ideias: o primeiro consiste em instaurar as primeiras experiências ou averiguações nos intervalos que todas, ou quase todas as paixões costumam deixar entre os seus diversos paroxismos: o segundo consiste em debelar a paixão de que nos receamos, procurando substituí-la por outra que não tenha os mesmos inconvenientes e para a qual sentimos em nós mesmos uma propensão que facilite aquela transição; o terceiro, de que já acima fizemos menção, reduz-se a recorrer à autoridade de pessoas cujas luzes e probidades nos afiancem a exactidão de seus pareceres, quer estes sejam favoráveis, quer sejam contrários ao nosso próprio parecer.

176. Quanto ao perigo de sermos induzidos em erro, justamente por essas pessoas em favor de quem nos achamos prevenidos, também pelos dois referidos meios nos poderemos precaver contra toda a sedução, a saber: recorrendo à autoridade de terceiro, ou instituindo nós mesmos um sério exame dos motivos que nos podem ter induzido a atribuir-lhes tamanha importância.

---

[109] Assim, poderemos, por via do tacto, rectificar os erros da vista quando, por exemplo, um pau mergulhado na água nos parece quebrado, ou figuras pintadas, segundo as regras da perspectiva, nos parecem esculpidas em relevo.

[110] Por exemplo: Se uma figura pintada parece-nos esculpida em relevo, facilmente reconheceremos o nosso engano, observando-a debaixo de outros pontos de vista.

O primeiro dos indicados meios, que consiste em opor autoridade à autoridade, pressupõe que fazemos recair a nossa escolha sobre pessoas, que por um lado gozam de uma ilibada reputação de probidade e inteligência e que, por outra parte, não se acham nas mesmas circunstâncias que nos podem ter fascinado a respeito das pessoas cuja influência nos tenha seduzido.

177. Pelo que respeita ao exame que por nós mesmos poderemos instituir sobre as qualidades morais ou intelectuais das pessoas, cuja autoridade nos propomos invocar, cumpre distinguir os casos em que a dúvida versa sobre pontos de facto, dos que versam sobre pontos de doutrina.

178. Os *pontos de facto* podem ser puramente históricos ou científicos, mas estes últimos confundem-se naturalmente com os pontos de doutrina, que constitui a segunda divisão do parágrafo antecedente, e, por isso, o que dissemos a respeito destes últimos, ter-se-á por entendido a respeito dos primeiros.

179. Denominam-se, em sentido restrito, factos puramente históricos, aqueles para cuja avaliação se não exigem nas testemunhas, que os referem, conhecimentos especiais de nenhuma arte ou ciência em particular.

180. Três são os objectos sobre que deve versar o exame do filósofo, sempre que se tratar de autoridade histórica, a saber:

1.º Se o autor citado refere com efeito o facto em questão;

2.º Se o refere como testemunha ocular ou somente de ouvido;

3.º Se o grau de inteligência necessário para não ser iludido reunia o carácter de moralidade preciso para ter direito a ser acreditado.

181. A questão de saber se o autor refere com efeito o facto de que se trata pode ter lugar por dois modos, a saber:

1.º Porque se duvida se o escrito, onde o facto se refere, emana com efeito do autor a quem se atribui;

2.º Porque pode não ser claro o sentido da passagem alegada.

182. A autenticidade do escrito prova-se pelo testemunho dos contemporâneos, e à falta deles, pela conformidade da redacção, linguagem, estilo e conteúdo do escrito em questão com outras obras não contestadas do mesmo autor.

183. A interpretação da passagem alegada, quando ela oferece matéria de contestação, pode proceder pela comparação com outras passagens análogas do mesmo autor ou de outros que, atestando ou contrariando o mesmo facto, ou servindo-se das mesmas expressões de um modo não equívoco, nos conduzam a descobrir qual há sido a verdadeira mente do autor que analisamos.

184. O apoio que a crítica procura nas asserções dos autores contemporâneos pode-se converter em prova negativa, não só quando eles afirmam positivamente o contrário do que se encontra no escritor que examinamos, mas até quando eles omitem simplesmente mencionar o facto em questão.

185. Este simples silêncio tem força de prova em contrário, todas as vezes que, atentas as circunstâncias do caso, dos tempos com que ele se diz

acontecido, e dos autores que a esse respeito guardam absoluto silêncio, se reconhece que eles tinham poderosos motivos para o referirem ou mesmo que não havia nenhum para o passarem em silêncio.

186. Contudo, é mister que concorram todas estas circunstâncias para que semelhantes argumentos fundados no simples silêncio, e a que se dá o nome de negativos, se devam reputar valiosos.

187. Análogo a estes argumentos negativos e, por consequência, pouco seguro na sua aplicação, seria o que se quisesse deduzir de se encontrar na passagem em questão frases ou expressões de que se não descobrem vestígios em nenhum outro lugar das obras do mesmo autor.

188. Mas se, em vez disso, se encontrarem aí frases, expressões ou nomes próprios de pessoas ou de lugares, ou enfim menção de factos, que de certo consta serem de uma data mui posterior ao século em que viveu o autor que faz objecto da investigação, nenhuma dúvida pode haver de que a passagem ou é apócrifa ou se acha adulterada.

189. Quando o escritor refere factos, de que confessa ou pelas circunstâncias se conhece não ter ele sido testemunha, cumpre distinguir o caso em que ele cita as pessoas de quem os houve daquele em que omite esta declaração.

190. No primeiro destes casos, pode acontecer ou que aquelas pessoas sejam, aliás, desconhecidas ou que nós possamos avaliar a sua autoridade pelas obras que delas nos restam ou pelo que delas referem outros escritores.

191. Análogo ao testemunho de pessoas determinadas, mas desconhecidas, isto é, cuja autoridade nos não é possível avaliar, é o argumento tirado da tradição oral, em que, frequentemente, se fundam os historiadores.

192. No primeiro caso, do autor citar o testemunho de determinadas pessoas, a credibilidade dos factos assenta toda sobre o peso que no nosso ânimo devem fazer as qualidades intelectuais e morais dessas testemunhas, salva a consideração que nos merecer a abonação que o mesmo autor lhes houver prestado.

193. Se o autor se refere a uma tradição oral, duas condições são precisas para que esta se possa admitir como uma razão de credibilidade: a primeira é que esta tradição oral seja atestada por uma tradição escrita e fidedigna, até se chegar ao testemunho oral das testemunhas de vista; a segunda condição é que os factos por estas atestados se achem dentro dos limites da sua compreensão, que elas sejam pessoas dignas de crédito pelo lado da sua moralidade e desinteresse e que as suas asserções não tenham sido contraditas ou, se o foram, se possam convencer de falsidade os seus contraditores.

194. Mas se o autor refere os factos sem citar as pessoas de quem os houve, nem mesmo alegar com o testemunho de uma tradição oral, todos os motivos de credibilidade residem na pessoa do mesmo escritor.

195. Para avaliarmos pois a sua autoridade, recorreremos ao testemunho de outros escritores que a seu respeito houveram emitido uma opinião fundada em conhecimento de causa, ou procuraremos formar conceito dele pelo contexto mesmo dos seus escritos.

196. Qualquer que seja o crédito de que um autor tenha gozado, se o exame de seus escritos nos convence de que lhe faltaram as luzes necessárias para julgar da veracidade do factos ou que não era dotado da moralidade precisa para os não adulterar, deveremos concluir que os escritores que o abonam foram iludidos ou, porventura, cúmplices de seus desígnios, ou que o escrito que temos diante dos olhos há sido forjado por algum impostor que ousou cobrir-se com o respeitável da pessoa a quem o livro se atribui.

197. Cumpre, porém, advertir que a obscuridade dos escritos é muitas vezes aparente e mesmo estudada por terem querido seus autores esconder debaixo de certos símbolos, parábolas, expressões metafóricas, ficções ou alusões, a narração de factos ou ensino de doutrinas que por motivos de prudência não convinha expender em termos claros. Vide Letra S de Notas à Ideologia.

198. Se o escritor, cuja autoridade se pretende avaliar, tinha interesse em escurecer ou em adulterar a verdade dos factos, o seu testemunho, quando não é apoiado pelo depoimento de testemunhas imparciais, pouco ou nenhum crédito merece.

199. Se, porém, ele era interessado em fazer conhecer a verdade, não só o seu testemunho será de grande peso, mas até o seu silêncio, apesar de ser um argumento puramente negativo, deve ser tido como uma prova de que o facto por ele omitido, e que aliás consta que ele não podia ignorar, é imaginário.

200. Depois da veracidade dos escritores, cumpre ao crítico verificar a autoridade dos documentos trazidos em apoio das suas asserções; e quatro são as diversas sortes em que eles se compreendem, a saber: manuscritos, medalhas, inscrições e monumentos.

201. À arte que trata do estudo destes diversos documentos tem-se dado o nome de *diplomática*.

202. Os caracteres que podem fazer a favor ou contra a autenticidade dos documentos distinguem-se em internos e externos.

203. Dizem-se caracteres internos aqueles que derivam tanto da parte material dos mesmos documentos como do seu próprio contexto.

204. Chamam-se caracteres externos aqueles que derivam da comparação das asserções neles contidas com o que, aliás, consta de outros documentos ou de escritores cuja veracidade se não pode contestar.

205. Constituem a parte material dos documentos, a natureza e o estado da substância do manuscrito ou do impresso, a pedra, metal ou composição da medalha ou inscrição; a ortografia do que neles se acha escrito, e a parte mecânica ou artística da execução dos mesmos documentos.

206. São pois caracteres de falsidade um papiro, papel ou pergaminho dos manuscritos ou impressos que pertencem a uma época diversa daquela em que eles se supõem exarados, ou se acham em estado incompatível com as circunstâncias em que se pretende que eles foram estabelecidos ou depositados.

207. Também da natureza das pedras, substâncias metálicas ou térreas de que as medalhas ou os monumentos são compostos e do estilo da sua

confecção podem-se tirar argumentos de falsidade, se eles se não compadecerem com o que aliás consta a esse respeito, tocante às épocas a que se diz que eles pertencem.

208. A par destas considerações artísticas deve figurar o exame do feitio das letras e da ortografia das legendas e inscrições, cujas diferenças, segundo os diferentes séculos, se acham mui circunstanciadamente descritas nos livros de diplomática.

Notas à Ideologia

A, § 2

No uso ordinário, estas duas palavras tomam-se indiferentemente uma pela outra, mas quando se quer intimar que alguém é superior na faculdade de pensar, prefere-se a palavra *inteligência* à de *entendimento*. Assim, falando-se dos animais, a quem alguns filósofos recusam a faculdade de pensar, ou só lha concedem em mui diminuto grau, diz-se que são dotados de *entendimento*.

Não faça dúvida ao leitor a diferença que notar entre a doutrina deste parágrafo e a do § 6 da Ontologia. Lá, era mister incluir em um parágrafo todas qualidades que se costumam distinguir nos espíritos; aqui todas elas se enumeram distintamente, mas cada uma no seu competente lugar.

B, §§ 34 e 35

Comparando esta definição da palavra *reflexão* com a que havemos dado de *atenção* (§ 28) notar-se-á que ambas aquelas expressões designam uma acção da alma sobre os órgãos da sensibilidade, com o fim de prolongar neles o estado próprio a entreter na mesma alma as correspondentes ideias. Há, porém, entre a *atenção* e a *reflexão* esta diferença: que a primeira denota estender-se até aos órgãos externos a acção da alma; entretanto, na reflexão ela se limita aos órgãos internos.

No exemplo citado dos poetas presume-se, e muitas vezes se verifica, que no mesmo momento em que a memória lhes subministra as expressões, a fantasia lhes representa os objectos tão vivamente, como se estivessem presentes. Nos artistas, porém, não é a recordação dos nomes, mas dos próprios objectos, que os leva a reproduzirem já os sons, já as formas, já as cores, segundo a especialidade da respectiva arte.

A percepção é pouco usada mesmo entre os filósofos, mas todos, a começar de Aristóteles, apontam este estado da alma dizendo que ele consiste em *sentir que sente*. Alguns lhe dão o nome de *íntima consciência* ou somente consciência.

C, § 39

Enquanto nós consideramos, simplesmente, uma após outra, as figuras de um quadro, não se diz que as comparamos, mas somente quando examinamos a relação em que elas estão entre si. É pois no estudo das relações dos objectos que consiste a comparação.

Ordinariamente diz-se que *comparar dois objectos é vê-los ao mesmo tempo.* Esta definição é falsa, porque, por mais rápido que seja o golpe de vista, o momento em que vejo um objecto, não é aquele mesmo em que vejo o outro.

D, § 60 (nota)

Ainda que são diversos os verbos das diferentes proposições, todas elas podem-se converter em outras onde figure o verbo ser. Exemplo: *Pedro ama a virtude* converte-se nesta: *Pedro é amante da virtude.* Do mesmo modo: *Paulo vive no campo* equivale a dizer-se: *Paulo é habitante do campo.*

E, §113

É erro muito comum o supor-se que basta ser sempre verdade o que se afirma de um objecto para se poder tomar essa frase como definição do objecto.

Já prevenimos este erro na Introdução, §§ 21 e seguintes e nota respectiva. Agora acrescentaremos que, para uma definição ser boa, é mister que seja útil; e é útil somente quando por meio dela se pode deduzir o maior número possível das outras qualidades do objecto não mencionadas na definição. Por exemplo: Definem alguns geómetras as *linhas paralelas,* dizendo *serem aquelas que, por mais que se produzam, não podem concorrer.*

Esta definição já é defeituosa, porque ninguém ouvindo aquela expressão se lembra do que não pode ser, mas sim do que é, e o que é, o que todos vão verificar quando querem certificar-se se duas linhas são paralelas, é *se a sua distância é a mesma em qualquer ponto.*

Mas, além daquele defeito, tem a definição vulgar o inconveniente de não ser útil, porque é impossível, por meio dela, demonstrar as outras propriedades das paralelas. Adoptando-se, porém, a definição que deixamos mencionada das equidistâncias, é fácil demonstrar todas as referidas propriedades, sem se recorrer ao insulso expediente dos pretendidos axiomas que nada menos são do que axiomas. Vejam-se as nossas *Noções Elementares de Matemática.*

F, § 115

Os matemáticos, sobretudo depois da introdução da Álgebra, assentam suas demonstrações não só sobre definições, mas sobre o que eles chamam axiomas, que são certas asserções cuja verdade eles supõem evidentes, mas que na realidade o são muito menos do que outras proposições que eles se julgam, com razão, obrigados a demonstrar. Tais são, por exemplo, os axiomas sobre que assenta a teoria das paralelas.

Mais escandalosa porém é ainda a arbitrária série de suposições conhecida debaixo do nome de teoria dos sinais (+ e —), segundo a qual se atribuem a cada uma destas expressões 7 e 8 valores, como se se houvesse demonstrado que todos eles são iguais entre si, entretanto que nem tal se demonstrou jamais, nem era possível demonstrá-lo, pois que, pelo contrário, cálculos feitos conforme aquelas suposições conduzem a resultados absurdos. Veja-se o nosso *Essai sur la psychologie,* p. 66.

O ilustre Condillac trata de falsa a doutrina que admite as definições como um dos princípios dos nossos conhecimentos. Mas todo o seu argumento se funda em dois equívocos, a saber: uma errada noção do que se chama conhecimentos; e outra, não menos errónea, do que se entende por *princípio de conhecimentos.*

Condillac devera ter reflectido que por *conhecimentos* não se entende somente aqueles que adquirimos pela experiência, mediante o uso dos sentidos, mas também as conclusões a que chegamos por via dos nossos raciocínios.

Desta segunda espécie de conhecimentos é que se diz que derivam das definições, pois que, como ele mesmo ensina na sua excelente lógica e na *Arte de Raciocinar,* o raciocínio não consiste senão na substituição das definições no lugar das expressões escuras.

Se pois as conclusões, que antes se ignoravam, são novos conhecimentos que se adquirem, e se estas conclusões derivam das premissas em princípios, e se premissas nada mais são do que definições, segue-se que estas definições são os princípios daqueles conhecimentos.

G, § 117

Admira que Condillac, dando tanta importância ao método analítico, ao ponto de considerá-lo como o único canal para a aquisição dos nossos conhecimentos, o restringisse unicamente à primeira das quatro espécies de análise de que neste parágrafo havemos feito menção.

Mas o que é ainda mais para admirar é a falsa ideia que ele nos dá do método sintético.

A razão de Condillac cair nestes dois erros foi ele definir aqueles métodos pela etimologia das palavras: *análise* e *síntese.* Como a primeira significa em grego *decomposição* e a segunda, *composição,* conclui que tinha dado cabal ideia do método analítico dizendo que ele se verifica quando examinamos, uma após outra, as partes de um todo, e que o método sintético consiste em compor ou reunir as partes do todo precedentemente analisado.

Mas que coisa é recompor as partes de um quadro ou de um jardim, que primeiro consideramos em detalhe? É, diz o mesmo Condillac, vê-los todos de um rápido golpe de vista, quando, antes da análise, nos era preciso um tempo considerável.

Como porém esse rápido golpe de vista nada mais é do que uma análise feita em menos tempo do que a primeira, seguir-se-ia que o método sintético não é propriamente senão o mesmo método analítico. Conclusão evidentemente falsa, pois que todos sabem que, valha esta expressão o que valer, de certo não significa uma análise mais rápida.

Se Condillac, ao invés de cair no erro vulgar de definir as palavras pela sua etimologia, examinasse nos escritos dos filósofos os casos em que eles se servem daquelas duas expressões, teria reconhecido que elas são empregadas no sentido que nós havemos expendido nestes §§ 117 e 118.

H, § 118

Alguns filósofos têm dito que o método analítico é próprio para se aprender, e o sintético, para se ensinar. Este modo de falar é equívoco e daí deriva em parte o erro de Condillac, mencionado na nota precedente. O que aqueles filósofos deveriam ter dito é que na ordem seguida pelo espírito humano na aquisição dos conhecimentos era forçoso começar pela análise, mas que, uma vez deduzidos, por meio desta, os princípios gerais, o ensino das ciências se torna mais fácil e mais pronto, fazendo admitir aos ouvintes, como definições ou como lemas, aqueles princípios gerais e deduzindo delas as conclusões particulares que neles se contêm (§ 109).

I, § 130 (nota)

Isto não quer dizer que só há liberdade quando há opção entre o bem e o mal, mas quando há opção entre vários motivos, por isso é que assim havemos definido a palavra *liberdade* (Ontologia, § 70). As definições pois que se encontram na generalidade dos filósofos não só são falsas, mas são causas de muitos haverem concluído que não há nenhum ente livre. A nossa definição afirma, unicamente, um facto atestado pelo íntimo senso de cada um; logo, é verdadeira e, logo, nós somos entes livres.

Da definição adoptada por alguns filósofos que a liberdade consiste em se poder escolher entre o bem e o mal, seguir-se-ia que Deus não é livre. Da nossa definição, ao contrário, segue-se que é tanto mais, quanto são infinitos os planos, entre os quais a Divindade escolheu aquele, segundo o qual o mundo foi criado.

K, § 139

Sócrates, segundo vemos, tanto em Platão como em Xenofonte, empregava vários meios para obrigar os seus adversários a concordarem nas definições, sobre que era mister que aumentassem os raciocínios que os podiam conduzir ao descobrimento da verdade.

Umas vezes, pedia-lhes a definição da palavra, cuja falta de inteligência constituía o verdadeiro ponto da questão.

Outras vezes, era ele quem tomava a iniciativa, apresentando-lhes a definição que ele reputava ser exacta.

Mas como estes dois métodos pressupõem no adversário inteligência e boa fé, outro devia ser o seu método, quando ele sabia ou receava que ao seu adversário faltasse alguma destas duas condições.

Em tal caso pois começava Sócrates por apresentar um certo número de frases em que entrava a palavra que ele queria definir, e fazia notar ao adversário o sentido que a palavra tinha naquelas frases. E como elas eram escolhidas de modo que fosse fácil perceber que o sentido da palavra era o mesmo em todas, fácil era deduzir a definição geral, como na Introdução a este curso (§ 29) havemos ensinado.

Quando, porém, Sócrates tinha razão de suspeitar que o adversário não era de boa fé e que, pelo receio de se ver colhido, faria dificuldade em admitir as conclusões que ele fosse tirando das diferentes frases especiais, recorria a um estratagema digno da sua extraordinária sagacidade. Em vez de propor ao seu adversário frases em que entrasse a palavra que se queria definir, propunha-lhas em que entrasse a expressão contrária. O adversário, não vendo na frase a palavra sobre que versava a contenda, convinha sem dificuldade na definição que Sócrates dava daquela expressão, e logo depois de analisado um certo número de frases, ele o obrigava a convir na definição geral. Então passava naturalmente para a palavra contenciosa, tomando em sentido inverso todas as conclusões concedidas pelo adversário, e, portanto, era este obrigado a admitir a definição, em que, sem este estratagema, jamais ele houvera concordado.

Não se pode assaz recomendar à mocidade estudiosa a lição das obras dos dois discípulos de Sócrates, acima citados, como as únicas fontes onde se pode aprender a prática de uma verdadeira dialéctica. Entre os modernos, apenas conhecemos um diálogo de Berkley intitulado: *The Minute Philosophers*, que se aproxima do método socrático. É lástima que aquele raro engenho não se empregasse em assuntos mais dignos de um verdadeiro filósofo.

L, § 148

De propósito, escolhemos para exemplo a teoria dos ácidos, porque ela nos oferece ocasião de fazermos sobre a nomenclatura das ciências uma observação, que nos parece de alguma importância, e vem a ser que, à medida que as ciências vão fazendo progressos, um número mais ou menos considerável de expressões, que antes eram acertadas e tinham uma útil aplicação, no estado atrasado da ciência, tornam-se equívocas, ou mesmo, ficam sem sentido, logo que novos descobrimentos destroem a hipótese sobre que assentava a sua antiga significação. E, portanto, é forçoso bani-las da nomenclatura.

Assim, enquanto na infância da Química moderna as bases combinadas com o oxigénio em certo grau tinham propriedades que lhes eram comuns e que se não achavam em nenhuma outra substância, a palavra *ácido* podia muito bem designar esta classe de substâncias. Mas, depois que, pelos progressos da Química, se descobriram outras substâncias sem que se verifique parte das propriedades das primeiras e parte não, já é impossível aos químicos darem uma definição da palavra *ácido*. E, por conseguinte, não é lícito conservar na ciência uma palavra que ela não sabe definir.

Excluída a palavra *ácido,* fica sem significação a palavra *sal,* pois que dizendo os químicos que sal é o produto da combinação de um ácido com uma base, e, como acabamos de ver, a palavra *ácido* não significa nada em Química, segue-se que é nula aquela definição de sal, e, portanto, nulo o valor desta expressão.

O mesmo dizemos da palavra *metal,* pois também aos químicos é impossível, no actual estado de progresso, dar desta palavra uma definição que convenha a todas as substâncias a que vulgarmente se dá o nome de metal.

De passagem, reflectiremos sobre a incongruência com que os químicos modernos dividiram todos os corpos nas duas classes de *metais* e *metalóides,* dois nomes muito mal escolhidos. O primeiro porque é indefinível, como acabamos de ver; e o segundo porque indica o contrário do que seus autores pretendem que ele signifique. Com efeito, todos os derivados em *oide* significam que as substâncias, a que eles se aplicam, são semelhantes àquelas a que se refere a palavra radical; por exemplo: esfera, esferóide; elipse, elipsóide; concha, conchóide; etc. Donde se segue que metalóide deve significar que as substâncias a que este nome se aplica, são semelhantes aos metais. Mas, bem pelo contrário, os químicos empregam esta palavra para designarem todas as substâncias que mais diferem dos metais.

M, § 154

Não é esta uma arbitrária interpretação que nós damos às doutrinas dos antigos. É Aristóteles mesmo que, no primeiro livro da sua *Metafísica,* o diz assim muito explicitamente. Por onde nós não podemos assaz maravilhar da generalidade do erro em que o mundo tem vivido a este respeito.

N, § 155

Vejam-se as obras de LaRochefoucauld, de Helvécio, de Holbach e de Bentham. Posto que nós não aprovemos muitas das doutrinas destes escritores, não podemos deixar de fazer-lhes a justiça de reconhecer, que não só não ensinaram que o útil do torpe egoísmo pudesse jamais ser o móvel das nossas ações lícitas, mas em muitos

lugares de seus escritos recomendam entenda-se que se falam daquele útil que compreende todas as pessoas interessadas; o que se reduz ao princípio do justo: O maior bem possível de todos, em geral, e de cada um, em particular.

O, § 157

Não é nossa mente reprovar aquela divisão adoptada pelo Código Francês, antes nós a consideramos como uma importante base de todo Código Criminal. O que censuramos, somente, é o círculo vicioso em que caíram os autores do dito código, quando se tratava de definir aquelas expressões. Veja-se no nosso *Manual do Cidadão,* artigos 38, § 4, e seguintes, o como procuramos suprir esta falta.

P, § 158

Notemos que não é menos grosseiro o erro dos modernos que, perguntando-se qual é a razão porque os corpos caem para a terra, respondem que é pela *força de atracção,* e cuidam ter dado uma explicação. Se se reflectir porém na definição que demos (Ontologia, §§ 55 e 95) das palavras *força* e *atracção* de um corpo para o outro, veremos que esta expressão quer dizer: *Que se tem observado que, em certos casos, aqueles corpos, sem intervenção de um terceiro, chegam-se um para o outro.*

Se, pois, perguntando eu *por que razão A se chega para B,* responde-se-me que: *é porque eles são dotados de força de atracção* um para o outro, isto vale o mesmo que se me responder que: *a razão deles chegarem-se um para o outro é o ter-se observado que eles, em semelhantes circunstâncias, se chegam sempre um para o outro.*

E eis aqui o que se nos dá gravemente como uma explicação do fenómeno da atracção!

Q, § 160

Chateaubriand devia ter reflectido que se dá o nome de mistério a todo o facto cujo enunciado se acha em algum dos três seguintes casos: 1.º Afirmar factos de que se tem uma ideia geral, mas se ignoram os detalhes; tais são os mistérios de Eleusis; 2.º Exprimir factos que se compreendem, mas cujas causas e modo de produção se não conhecem; tais são os mistérios da natureza; 3.º Enunciados, cujas palavras não é lícito tomar no sentido próprio, nem no sentido figurado e por isso se dizem *inefáveis, incompreensíveis, superiores à razão,* mas não contrários à razão, porque, para isso, seria preciso que se visse contradição, e para se ver contradição é mister que se compreenda separadamente cada uma das asserções contraditórias; tais são os venerandos Mistérios do Cristianismo, cujas expressões não podem ser tomadas em sentido próprio, sem se cair nos torpes erros do Paganismo; nem no sentido figurado, sem se cair em alguma das heresias condenadas pela Igreja, pois todas elas provêm de terem os heresiarcas, Ário, Montano, Sabelho, Socino, etc., tomado aquelas expressões no sentido figurado.

R, § 161

Não sendo as *figuras* ou *tropos* outra coisa mais do que certos sentidos especiais em que se tomam as palavras, é manifesto ser este o lugar do presente curso em que semelhante assunto deve ser tratado. Passamos, pois, a dar as definições dos tropos enumerados pelos retóricos. Reservando-nos tratar deles como meios de dicção, na Gramática Geral e na Estética, segundo disserem respeito a cada uma daquelas duas partes da Filosofia.

A) Os tropos podem todos ser divididos em duas classes, a saber: a metáfora e a metonímia.

B) Há *metáfora* todas as vezes que se emprega uma expressão para designar, não já o objecto que ela costuma denotar, mas alguma das suas partes ou qualidades, que melhor faz sobressair o conceito que intentamos manifestar a respeito do mesmo objecto [111].

C) Há *metonímia* todas as vezes que, em lugar do nome do objecto que queremos designar, empregamos o de outro objecto que com ele tem uma relação tal, que o seu nome excita no ânimo do ouvinte, mais vivamente do que o próprio nome do mesmo objecto, as ideias que a respeito dele queremos indicar.

D) A metáfora compreende a sinédoque e a antonomásia.

E) Há *sinédoque* todas as vezes que, em lugar do nome do objecto, se emprega o de algumas de suas qualidades ou partes componentes [112].

F) Há *antonomásia* todas as vezes que, em lugar do nome genérico, que seria o próprio, se emprega o nome de alguma das espécies ou de algum dos indivíduos compreendidos nesse género [113].

G) Os retóricos também dizem que há *antonomásia*, quando se emprega o nome do género, em lugar da espécie ou do individuo [114].

H) Tanto à sinédoque, como à antonomásia dá-se-lhes o nome de hipérbole, quando o tropo é destinado a encarecer o objectivo de que se trata [115].

I) Pelo contrário, dá-se-lhes o nome de *litote* quando o tropo é destinado a enfraquecer a ideia que se trata de apresentar [116].

K) A metonímia pode achar-se reunida à metáfora, e isto por dois modos, a saber: em simples palavras ou em frases inteiras. No primeiro caso, o tropo que resulta daquela união chama-se antifrase e, no segundo, pode ser uma silepse, uma metalepse ou uma alegoria.

L) Há *antifrase* todas as vezes que, em lugar do nome da qualidade que se quer indicar, se emprega o da sua oposta.

M) A antifrase distingue-se em eufemismo e ironia.

N) Há *eufemismo* todas as vezes que o motivo de usar da expressão contraria àquela que seria própria; é querermos poupar aos nossos ouvintes alguma impressão desagradável [117].

O) Há *ironia* quando para abater o objecto ou para escarnecer dele, se lhe dá um nome oposto ao que lhe é próprio [118].

---

[111] Exemplos: A taça, em vez do *vinho nela contido*. — O vizinho, em vez da casa onde ele mora. — *Facho*, em vez do *vinho* que ele ensinou a fazer. — *Morte pálida*, em vez de se dizer *que torna a gente pálida*. — O *ceptro* ou a *coroa*, em vez de *monarca*.

[112] Exemplos: Em vez de se dizer *Frederico II*, dizer-se o *rei da Rússia*. — Em vez de um *homem bravo*, dizer-se: *um touro*. — Em vez de *cem naus*, dizer-se *cem velas*.

[113] Exemplos: *Um Aristarco*, em vez de *um crítico artesoado*. Um Zoilo, em vez de um crítico de má fé.

[114] Exemplos: *O orador romano*, em vez de *Cícero*. — O *poeta grego*, em vez de *Homero*.

[115] Exemplos: *Um exército*, em vez de *um bando*. — *Perverso*, em vez de *mau*.

[116] Exemplos: *Liberal*, em vez de *pródigo*. — *Anão*, em vez de *homem de baixa estatura*.

[117] Exemplos: Exemplo: Chamar Parcas (isto é benignas) às deusas da morte, como fizeram os romanos, à imitação dos gregos que deram igual nome (Eumenides) às Fúrias.

[118] Exemplo: A um *homem mau* chamar-lhe *um anjo*. — A *um ignorante* chamar-lhe um *Salomão*. Umas vezes o tom de voz, outras vezes o contexto da frase ou as circunstâncias do caso mostram o verdadeiro sentido de semelhantes expressões.

P) Há *silepse* todas as vezes que em alguma frase se acha ao mesmo tempo o sentido próprio e o sentido figurado [119]

Q) Há *metalepse* todas as vezes que em lugar de uma frase, que seria a mais usual, se emprega outra em que a ideia predominante não é aquela que nós queremos exprimir, mas outra que, por efeito de alguma alusão, faz nascer no espírito dos ouvintes a ideia que nós temos em vista, de um modo mais enérgico ou mais agradável [120].

R) Há *alegoria* todas as vezes que, em lugar de discorrer sobre o objecto de que nos propúnhamos tratar, discorremos sobre outro cujas circunstâncias dão mais vigor às nossas observações, no conceito das pessoas a quem elas se dirigem [121].

S, § 170

A *dúvida sistemática* pode provir do sentimento que o homem tem das suas próprias forças, ou de uma habitual desconfiança a este mesmo respeito.

No primeiro caso, o filósofo não admite jamais como certo, senão o que lhe é demonstrado, nem concede o seu assenso, senão à medida do grau de probabilidade que encontra nas provas que estão ao seu alcance. Este é o único meio de descobrir a verdade e de evitar o erro; ao menos quanto a fraqueza humana, é lícito esperá-lo.

Quando, porém, a dúvida sistemática provém de uma habitual desconfiança, quer seja das nossas próprias forças, quer seja das dos outros, a inevitável consequência de um semelhante desalento é cairmos numa vergonhosa indiferença, a que se tem dado o nome de *cepticismo;* ou numa presunçosa incredulidade a que os filósofos chamam *pirronismo.* O céptico nada discute, porque em vez de se arrancar a uma inerte preguiça de pensar, prefere considerar como igualmente verdadeiras ou igualmente falsas as doutrinas mais opostas.

O pirrónico, ao contrário, toma por empresa mostrar que não há mais razão para admitir qualquer doutrina ou a que lhe é mais oposta; e como é impossível que ambas sejam verdadeiras, conclui que ambas são igualmente falsas.

T, § 172

É doutrina vulgar entre os filósofos que a *evidência é o critério da verdade;* e acrescentam que há três espécies de evidência, a saber: intelectual, física e moral.

Chamam *evidência intelectual* aquela que resulta de uma série de raciocínios.

Quando os raciocínios, que nos conduziram a uma conclusão evidente, partem de hipóteses arbitrárias, dá-se à evidência, a que esses raciocínios nos conduziram, o nome de *evidência matemática*.

Chamam *evidência física* a que resulta de uma série de observações bem feitas, nos casos em que a observação pode ter lugar.

---

[119] Exemplos: As suas palavras são *doces como o mel*. — Naquela ilha —, dizia um poeta a Luís XIV, não há senão *salgueiros* e vós não estimais senão os *loiros*.

[120] Exemplos: *Finou-se*, em vez de *morreu*. — *Os muros de Tebas levantaram-se ao som da lira de Orfeu*, em vez de *Orferu persuadiu os tebanos a levantarem suas muralhas*.

[121] Exemplo: Enquanto a formiga aproveita o tempo de verão para fazer o seu celeiro, a cigarra passa os dias a cantar; chegado o inverno, a primeira acha no seu retiro agasalho e abundância, a segunda perece de frio e de miséria.

Chamam, enfim, *evidência moral* a que resulta do testemunho de pessoas, cuja veracidade nos é aliás conhecida e demonstrada.

Para nos convencermos de quanto é falso o princípio que a evidência é o critério da verdade, bastará reflectir que todos os erros de boa fé são fundados em evidência, porque, se o não fossem, duvidaríamos, e, enquanto duvidamos, não erramos. O erro começa do momento em que se adoptou decididamente uma falsa opinião.

U, § 197

Pode citar-se, como exemplo, o estudo com que Platão encobriu em suas obras as suas verdadeiras opiniões, pelo receio de ter a mesma sorte que Sócrates, seu mestre. Posto que meditadas com reflexão, conhece-se que o seu fim era demonstrar o panteísmo; com tal arte o soube disfarçar que a generalidade dos leitores, desde a Antiguidade até os nossos dias, o considera, ao contrário, como chefe dos espiritualistas. Até mesmo passa por certo que homens os mais ilustres, como, por exemplo, Catão, antes de se suicidarem, leram mais de uma vez o *Fédon*, a fim de bem se penetrarem da ideia de que a alma é imortal. Nós julgamos ter demonstrado o contrário nas notas ao nosso *Essai sur la psychologie*, p. 210, e geralmente em toda a nota XXIII.